

الدولار و «نظام العصور الجديدة»:

من زمن الحرية الى زمن القهر

رياض نجيب الريّس

■ لا أعرف على وجه الدقة أين ومتى قرأت أن الرئيس الفرنسي الأسبق الجنرال شارل ديغول كان يردد بشيء من الغطرسة والاستهزاء معاً: «الأميركيون استعملوا القنبلة الذرية ضد اليابان مرتين فقط. ولكنهم يستعملون الدولار ضد العالم برمته كل يوم».

ولا أدري كم مواطناً عربياً، أمسك في حياته ورقة الدولار الأميركي ولاحظ أو قرأ ما هو مكتوب تحت «ختم الولايات المتحدة العظيم» الكلمات اللاتينية التالية NOVUS ORDO SECLORUM (نوفوس أووردو سيكلوروم) والتي تعني حرفياً: «نظام العصور الجديدة». أعتقد: لا أحد.

ولست موقناً أيضاً كم مواطناً عربياً، يعي في عقله الباطن على الأقل، أنه كان يعيش قبل حرب الخليج وقبل الحديث الدائر اليوم عن «النظام العالمي الجديد»، في عصر «السلام الأميركي» «PAX AMERICANA» (باكس أميريكانا)، الذي مهد لهذه الحرب وأوصلنا إلى نتائجها ووأد الطموحات العربية وتوّجها بانكسارات لم يعرفها الزمان العربي المعاصر على الأقل.

ولا علم لي بأحلام العالم الجديد التي أخذت تراود الناس العاديين الطيبين، بفعل الهزيمة التاريخية التي مُنوا بها. لكن مع بداية عصر الانكسار العربي، لا بد من استجلاء غوامض المستقبل الآتي مع رياح التغيير الجديدة، بعد أن وضعت حرب الخليج أوزارها ومرَّ عليها حوالى ثلاث سنوات. فقد أخذ باعة التفاؤل في الوطن العربي بفرش بضاعتهم على أرصفة الآمال المعقودة بغد عربي ليس فيه من الإشراق إلا مفرداته المُخدِّرَة. وإذا بباعة التفاؤل هؤلاء، يلملمون نتفاً من أحلام الناس ليبنوا على أنقاض التاريخ جبالاً من الأوهام.

ألح عليّ عدم اليقين هذا، وأنا أرى كيف يحاول باعة التفاؤل من العرب تسويق «النظام العالمي الجديد»، من دون أي تساؤل عن «نظام العصور الجديدة»، الذي يدعو إليه الدولار، وإن كانت ملاحظة الجنرال ديغول، التي افترضت أن الدولار يحكم العالم، مبالغاً فيها. فإن «بسطات» الأوهام التي تروّج أن الهزيمة كالنصر وترتسم أشكالاً مختلفة في أذهان الناس، غالباً ما تؤدي ـ وخاصة إذا كانت جديدة ـ إلى طريق مسدود يظن سالكه أنها ضوء في نهاية نفق مظلم. فإذا أقررنا بالهزيمة، وهي بداية حالة صحية في المرض العربي، علينا تجاوز كل المسلمات العربية التي اعتدنا عليها كأدوات

للتحليل. عندئذ نستطيع أن نتعايش مع واقع وحقائق مستقبل الأيام الآتية.

إن اختراق جبال الأوهام يبدأ من أسئلة صغيرة وبسيطة: أي نظام عالمي جديد نتحدث عنه؟ متى يبدأ؟ ماذا يعطينا؟ ماذا يأخذ منا؟ ما هي مواصفاته؟ ما دور العرب فيه؟ ما هي أدواته؟ أسئلة كثيرة، لكنها فعلاً صغيرة وبسيطة.

□□□

إذا كان لا بد من الإجابة على بعض هذه الأسئلة، فعلينا أن نعرف ما هو النظام العالمي «القديم»، قبل أن نطلق لمخيلتنا العنان حول النظام العالمي «الجديد». فالنظام القديم كان الحرب الباردة القائمة على توازن الرعب بين الجبارين الدوليين: الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، والمعتمد على مواجهة «الإرهاب النووي». لكن الحرب الباردة كانت «حرب مخيلة»، لأن احتمالات حرب حقيقية بين الجبارين كانت ضئيلة جداً في الواقع. إلا أن فكرة «التهديد المشترك»، الواحد منهما للآخر، بدت فكرة مناسبة للطرفين. فالحرب الباردة مثلت عامل استقرار لكل من أوروبا ـ بشقيها الغربي والشرقي ـ والولايات المتحدة، لأن كل الحروب التي وقعت، وكل القتل والدمار اللذين حصلا، كان ميدانها خارج هاتين القارتين. فـ «الحرب الباردة كانت حرباً موجهة تحديداً ضد العالم الثالث»، كما يقول نعوم تشومسكي NOAM CHOMSKY أستاذ علم الألسنيات في جامعة «ام. أي. تي» M.I.T الأميركية، واليهودي المعروف بعدائه للصهيونية.

و«النظام العالمي الجديد» لم يبدأ الاستعداد له، أو حتى طرح القليل من توجهاته قبل أو بعد حرب الخليج. ولم تكن أفكار «النظام العالمي الجديد» الفجة التصوّر والمبهمة المعاني والغامضة المقاصد، ردة فعل لسقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية، وبالتالي نهاية التهديد الشيوعي المتمثل في دول حلف وارسو. فالذي قاد الرئيس الأميركي السابق جورج بوش إلى التحدث عن «نظام عالمي جديد»، أصبح شعاراً مرفوعاً من قبل الدول الغربية كلها، لم يكن انهيار جدار برلين، وإنما انهيار سد مأرب العرب، المتمثل في كارثة حرب الخليج ونتائجها المأساوية.

فمن الممكن جداً تأريخ بداية «النظام العالمي الجديد» بنهاية الحرب العالمية الأولى، حيث أن «النظام» الذي تبع تلك الحرب كان عالمياً في شروطه وتوجهاته، وإن كان في الواقع مهتماً وموجهاً لتسوية سلمية في أوروبا. فالعالم الآخر ـ أو «الثالث»، بتعابير اليوم ـ كان كله من مستعمرات أوروبا. كذلك كان «إعلان سان فرانسيسكو» عام ١٩٤٥، الذي أعلن تأسيس الأمم المتحدة وقيامها، والذي أنهى الحرب العالمية الثانية. هذا الإعلان كان استمراراً للنظام العالمي الأول. وفي ذلك الزمان كان «العالم» يعني فقط أوروبا وأميركا الشمالية. أما باقي العالم فقد كان تحت الاستعمار الذي رسمت حدوده الحرب الكونية. بالطبع منذ ذلك الزمان تغيرت الكرة الأرضية كثيراً.

إذن، في افتراضي، أن «النظام العالمي الجديد» ليس جديداً. الجديد فيه أن الحرب الباردة كانت فاصلاً بين مرحلته الأولى ومرحلته الثانية. فالحرب الباردة أتاحت تصفية الامبراطوريات الاستعمارية، عن طريق نشوء حركات وأحزاب معادية للاستعمار في العالم الثالث، أتاحت لدوله أن تستقل استقلالاً قانونياً سياسياً وضعياً، في كيانات أغلبها لا يستحق الاستقلال. بعد ذلك مباشرة بدأ «النظام العالمي الجديد» في مرحلة الحرب الباردة يطوّق هذه الدول الحديثة الاستقلال عن طريق الاقتصاد ـ الذي لا يمكن فصله عن السياسة أبداً.

□□□

على المستوى الاقتصادي ارتفعت أسعار المواد الأولية بشكل مذهل. وللمرة الأولى أصبح لدى الناس في آسيا وأفريقيا قدرة شرائية مرتفعة بل قدرة على الإدخار. وبدأ الغرب المستورد والمستهلك لتلك المواد الأولية يتلاعب بالأسعار، مما دفع أنظمة العالم الثالث إلى سلسلة من الاضطرابات، اقتصادية في مظهرها، إنما سياسية في منحاها واتجاهها. وبدأ شراء السلاح من مصدرين أساسيين. وقد وفّرت الحرب الباردة فرص التوتر بين الشرق والغرب، لتكون مبرراً للأنظمة الحاكمة أن تعبّ من هذين المنهلين، لتحافظ على أوضاعها في وجه هذه الاضطرابات.

واستطاعت بعض أنظمة العالم الثالث أن تستغل حركات التحرر الوطني لتبرر شراءها للسلاح، والتدريب عليه في آن معاً. وكان هناك ثمنان. الأول مالي، وإن لم يسدد نقداً إلا أنه كان ديناً. والثاني سياسي، أفسحت له في المجال الحرب الباردة زهاء ربع قرن. فالشرق دعم حلفاءه وسجل عليهم ديونهم. بينما شجع الغرب نهم حلفائه للسلاح لأنهم كانوا الأغنى، وكان معظم الدفع نقداً. وبذلك استرد كثيراً مما دفعه ثمن المواد الأولية التي يستوردها منهم. في إطار هذه اللعبة، عمدت الولايات المتحدة ـ الحريصة دائماً على صورتها الليبيرالية ـ إلى لجم حلفائها الغربيين عن طريق تلطيف صورتهم الاستعمارية ومنعهم من المغالاة في التطرف للمحافظة على أوضاعهم الاستعمارية القديمة وامبراطورياتهم.

لكن مرحلة اللعب على الشرق والغرب كان لا بد لها من أن تنتهي. كذلك انتهت مرحلة اللعب على عداء الدول الفقيرة والناشئة بعضها لبعض، عندما غرقت تحت طائلة الديون ونقص العملات الصعبة، وبالتالي فقدت قدرتها التفاوضية. كل هذا دفع العالم الثالث، بفقيره وغنيه، إلى الارتماء في أحضان الدول الكبرى والارتهان التام لها.

□□□

إلا أن هناك خطراً من اعتبار الحرب الباردة مواجهة بين جبارين يملكان تقريباً طموحات متشابهة للسيطرة على العالم في المطلق. فلربما لم تكن الصورة كذلك إلا في السنوات الأخيرة. فالقبضة الأميركية بين ١٩٤٥ و١٩٨٩، بلغت ذروة قوتها بعد الحرب العالمية الثانية، حين كانت في أوج إنتاجيتها فسيطرت على العالم من دون منافسة جدية. إذ إن الاتحاد السوفياتي لم يكن منافساً جدياً في وجه أميركا في أي مرحلة من المراحل، وظل على الهامش يقايض عن طريق صفقات جانبية كان فحواها أميركياً: اترك باقي العالم لشأنه، ونحن نترك لك ما سيطرت عليه واحتللته بعد الحرب العالمية الثانية، أي أوروبا الشرقية وتوابعها فقط. خلال هذه المرحلة كان «السلام الأميركي» في أوجه، وإن لم يكن سلاماً معلناً.

يقول المؤرخ الألماني عمانوئيل والرشتاين IMMANUEL WALLERSTEIN أن القبضة الأميركية بدأت تفقد سيطرتها على العالم في الفترة بين السبعينات والثمانينات بتقهقر الاقتصاد الأميركي والعملة الأميركية التي بدأ العالم يتحداها، وإن ظلت

القدرة الاحتكارية الأميركية متماسكة حتى السنوات الأخيرة. إلا أنها بدأت الآن تنهار.

وهذا ما جعل التوازن مضطرباً بين القوة العسكرية الأميركية العظيمة، التي حافظت على تفوقها، وبين الانهيار المتزايد للقدرة الإنتاجية الأميركية، في وجه المنافستين، الأوروبية الغربية واليابانية. وبدأت حصة الولايات المتحدة من السوق العالمية تتقلص، ومشاكل ميزان المدفوعات تتزايد، وقيمة الدولار الأميركي تهبط. ولم يعد «الدولار العظيم» عظيماً إلا في لبنان وبعض الدول العربية الفقيرة، وبلدان أميركا اللاتينية لأهميته في عملية «غسل» أموال المخدرات. وإذا بالدولار، عملة من عملات العالم الكثيرة ذات المشاكل المستمرة.

واتضح أننا لم نتحرك ـ حسب وصف والرشتاين ـ من وضع كان فيه السلام العالمي مهدداً، إلى وضع أصبح فيه السلام العالمي آمناً. بل على العكس. فنحن لا ننتقل من مرحلة التوتاليتارية إلى مرحلة القيم الديموقراطية. بل نحن نترك زمن القوى الديموقراطية الليبيرالية حيث لعبت دوراً أساسياً وبارزاً، إلى زمن القهر والاضطهاد الرافض للتعايش والمناهض للفكر الحر والمفترس للحرية. هذا هو اتجاه «النظام العالمي الجديد».

□□□

ودشن «النظام العالمي الجديد» دوره المنشود في حرب الخليج بفرض «السلام الأميركي»، بشراكة مع الاتحاد السوفياتي في عهد ميخائيل غورباتشوف، وقبل انهياره. فأدار الحرب بواسطة «بوليس العالم الجديد» ـ الأمم المتحدة، محيطاً عمله هذا بهالة كبيرة من الدعاية الفارغة، التي أوصلتنا بعد ثلاث سنوات من هذه الحرب، إلى حروب أخرى في أوروبا (يوغوسلافيا القديمة) وأفريقيا (الصومال، أثيوبيا، والسودان) وآسيا (طاجيكستان، أذربيجان، وأرمينيا). وإذا بـ «النظام العالمي الجديد» يصبح «الاضطراب العالمي الجديد».

وصحت الافتراضات عن «النظام العالمي الجديد»، منذ تجربة حرب الخليج، في أنه البداية العملية «للسلام الأميركي»، وأن هذا النظام سيكون نظاماً ذا «قطب واحد» (MONOPOLAR)، من قبل أن ينهار الاتحاد السوفياتي ومنذ أن تنازل عن دوره في اللعبة الدولية. ومن بعد الانهيار، حين أصبح الاتحاد السوفياتي مجموعة من الجمهوريات القومية والإثنية والعرقية المتقاتلة، انكفأ نهائياً إلى فوضاه الداخلية وأوضاعه الاقتصادية المتردية، تاركاً الولايات المتحدة وحدها، ومن دون دنى تحدٍ لدورها، لتكون القوة الدولية العظمى الضاربة والوحيدة. ومن خلال هذا المنظور كانت حرب الخليج هي العمل الأول والأكمل حتى الآن لـ «النظام العالمي الجديد».

ومن خلال هذه الأوضاع، كان هناك نظريتان:

الأولى: تفاؤلية تقول ان «النظام العالمي الجديد» قد حرر الأمم المتحدة من قيود وعوائق الحرب الباردة. وهذا أمر يحدث للمرة الأولى منذ قيام المنظمة الدولية، بحيث أصبح بإمكانها أن تكون الضامن للنظام الدولي، متخذة الولايات المتحدة درعاً وترساً لتحقيق سلام دائم (وإن لم يكن عادلاً) في معظم العالم.

والثانية: تشاؤمية تقول ان الولايات المتحدة، وقد شعرت بوحدانيتها وسلطتها العسكرية والاقتصادية المطلقة، تستطيع في أي وقت أن ترسل طائراتها وأساطيلها وجيوشها إلى أي مكان تشاء في العالم لحماية مصالحها إذا هددت، متخذة من الأمم المتحدة مظلة واقية، تمنحها الشرعية الدولية المطلوبة، وبالتالي تجرّ وراءها المنظمة الدولية كقطة تابعة.

قد يكون في هذا التحليل شيء من الخطأ، فالصحيح أن لا أحد يعرف ما هي حقيقة «النظام العالمي الجديد»، وهو ما زال في طور التكوين يتلمس طريقه بين التجربة والخطأ. إلا أن الصحيح أيضاً أن «النظام العالمي الجديد» لن يكون نظام القطبين (BIPOLAR)، كما كان طموح «الصغار» من الدول والشعوب المتضررة من انهيار «النظام العالمي القديم»، وبينهم العرب. كذلك لن يكون ذا وجه إنساني، يحفظ حقوق الإنسان للأفراد وحقوق الحياة للشعوب.

فبدل أن تكون روسيا، وريثة الاتحاد السوفياتي المنهار، هي القطب الآخر في «النظام العالمي الجديد»، إذا بها تصبح عبئاً ثقيلاً على هذا النظام، بالضعف الداخلي الفظيع الذي تعاني منه. وبالتالي أمست تشكل، بأزماتها السياسية والاقتصادية المتراكمة والتي لا حل لها في المدى المنظور، ليس تهديداً مباشراً فقط، بل قنبلة موقوتة ضد هذا النظام. وفي الوقت نفسه أعطت بضعفها شرعية لوحدانية دور الولايات المتحدة. وبذلك انتهت الحرب الباردة، ومعها «النظام العالمي القديم»، ليس بهدنة الجبارين السابقين، بل بنصر كامل للولايات المتحدة على عالم مهزوم، ملقى عند قدميها من دون أدنى مقاومة.

في «نظام العصور الجديدة» يجد العرب أنفسهم في مأزق لا مثيل له من قبل في التاريخ. فهم عندما يقلبون النظر في أحداث العالم اليوم، من صرب البوسنة (بغض النظر عن طرفها المسلم) إلى مجاعة الصومال إلى انهيار الاتحاد السوفياتي السابق إلى الفوضى العارمة داخل روسيا إلى تفكك أوروبا الشرقية، إلى الصراعات الاثنية في البلقان، يشعرون بحنين لا ينقطع إلى «النظام العالمي القديم» الذي عاشوا في وهم أمنه.

إذا كان هذا الواقع هو «نهاية التاريخ» فعلاً، فإنه في الوقت نفسه هو «نظام العصور الجديدة» المكتوب على الدولار الأميركي. أم أن كل ذلك هو خطأ بخطأ؟ وأن حرب الخليج ليست بداية «النظام العالمي الجديد»، بل هي الفصل الأخير من «النظام العالمي القديم»؟

□□□

يقول الرئيس الفرنسي فرنسوا ميتران، ان «الشعوب التي لا تملك ذاكرة، هي ليست شعوباً حرة». كل الديكتاتوريات في العالم، أول ما تحاوله، هو أن تلغي من ذاكرة الناس كل قيم التحرر وأفكار الديموقراطية، فتستخرج من كتب التاريخ أمجاداً، هي مزيج من الأكاذيب والأوهام، مستعملة إياها كاتهامات ضد الحريات وأحقاد ضد أبطالها.

في «نظام العصور الجديدة»، نحن العرب من هذه الشعوب. □





أعظم شيء في التاريخ

أنسي الحاج

■ مهما يكن قبيحاً، كل كهل يُفرّغ نفسه لخيانته طفولته، يغدو، في لحظة، ملاكاً ساقطاً يستعيد ذكريات لا يَعْرِفها.

*

مُحبّ الواحد يكره الجميع ومُحبُّ الجميع يكرههم فُرادى!

*

لا «تعبّر عن» الفكرة. دعها تحقّق «ظهورها».

*

أنا من يَكتب؟ ما أعدتُ قراءة شيء لي بَعُدت المسافةُ بيني وبينه الا شعرت أن ثمّة من يسكنني فأكتبُ حين يريد، ثم يتركني.

وما أقوله، إنما يمرّ بي . . .

*

كلما غزا الإنسان جزءاً من الكون، عوض أن يُحْييه، كما يدّعي، أعْدَمَه، وكلما أماط اللثام عن سرّ فيه، أطفأه!

*

مع اني أُسلّم بالقَدَر، أشعر أحياناً بان في قول امرىء فُرّج بعد ضيق: «كنتُ أتوقع هذه الهديّة من العناية الإلهية. .»، أشعر بان فيه نوعاً من نكران جميل الحظ. فالحظ (أو الصدفة، أو القَدَر، أو العناية الإلهية) يريد ان يفاجئنا، والاّ لم يعد هو.

وحين نزعم اننا «كنا نعرف»، فكأننا نقول اننا واثقون من استحقاقنا الفرج، فضلاً عن اننا نقرأ في الغيب. . .

جحود ثقيل يضاف إلى مجموع سيئاتنا التي تهيل علينا ضربات الدهر.

*

أكبرُ فرسان التراجيديا هو الشاعر ما دام يتمسك

لا
لانهائيّ الا في اثنين

بشعارين يؤمن بتكاملهما هما الحب والحرّية.

*

«التاريخ يعيد نفسه» إذا كانت لي ذاكرة.

*

الآن وقد أصبحتْ لا الكلمات فحسب للجميع بل منابرها ومسارحها وشاشاتها وامواج أثيرها وصحفها وكتبها واغنياتها وإعلاناتها وعلومها، ولجميع الجميع،

أصبحت الكلمةُ الخلاّقة أنـدر وأعـظم شيء في التاريخ.

فلم يسبق أن ظهـرت أهمية الكلمـة المختلفـة عن التداول الاستهلاكي والابتذال، كما ظهرت هذه السنين، وكما ستظهر أكثر فأكثر.

وهنا تبرز أيضاً أهمية الشاعر. فقد كان وحده على مر العصور (عبر القصائد والملاحم كما عبْر الروايات والمسرحيات والقصص والمقالات، واليـوم السينما أيضاً. . .) الذي يشيل الكلمة الخلاقة، الجوهرة، من بين العميان ليزرعها في سماء القلوب والعيون والنجوم.

*

- يؤلمني أنني واياهم نستعمل الكلمات نفسها.

- ليستْ نفسها، بل كلمات أخرى ولو من الحروف نفسها. الرموز مختلفة، الدلالات مختلفة. لغة أخرى.

- في نظر مَنْ؟

- في نظر العارفين.

- أي: نادي «الخبراء»، ذوي المناعة. أنا كنت أود الوصول إلى الآخرين، الكثْرة البريئة. وهذا ما يغضبني.

- ماذا؟ عدم الوصول؟

- لا، كون الكلمات نفسها عندي وعند مَنْ لا يجمعني بهم الا ما يُفرّقنا.

- تحكي الآن كالمثاليين، الثوريين. ومن نيّاتهم الحسنة وَصَلوا إلى القتل.

- أي قتْل في ألمي؟

- أراك بعـد قليل ستعلن: بمـا أنْ ليس بيني وبـين «أعـدائي» إلا ما يزيدنا ابتعاداً بعضنا عن بعض، وبما أنهم يحتالون بالكلام ليزيدوا الانسان بؤساً وعبودية، وبما ان الكلام لا يستطيع الانعتاق بنفسه بل يحتاج إلى مَن يخلّصه، هو والانسان، من أعدائها، لذلك يجب قتْلُهم.

- وهَبْ قلتُ ذلك. . .

- ستلتحق بركْب اعدائك، ولكنْ من طريقٍ فرعيّ.

- وما الحلّ في رأيك؟

- الحلّ؟ إنه في مـلء هـذه الكلمات التي يُغضبـك تعهيرها، بما يطهّرها، ويعيد إليها ولاداتها الأولى.

- افتراضاً تم ذلك، أي نَفْع للحياة، للانسان، من هذا العلاج للكلمات؟

- ما يصيب الكلمة يصيب العالم. ما تحمله يصبح الحلم. انها لا شجرة المعرفة فحسب بل هي شجرة التغيير. وهي نفسها تلك التي نُفي الإنسان الأول حتى لا يأكل منها فيصبح ندّاً للآلهة: شجرة الحياة.

*

تفوح من طقوس «عبادة المستقبل» (على الطريقة الأميركية، مثلاً) رائحةُ عَدَميّة لا تختلف عن العَدَميّات الأخرى إلاّ بكونها «متفائلة»!

*

تنفيس التَّمَسْرح في التصرف، في التعبير. تنفيس الغرور. تنفيس كل أنواع الكذب.

ولكنْ حذارِ المساس برهافة الصدق ظنّاً أنها تَظاهُر، فهي لا تُمَس.

*

غباوة عيني شاعر يقلّد، وهو يتلو شعره، «صورة» عن الشاعر هي، في أصلها، غَلَط!

*

الرواية «الأدبية» المجترة حينها تنطلق من تصور للشعر أظنّه خاطئاً: تعتقد أن الشعر محضُ عملية تَحْنين.

وتعمل على محاكاته عبر السرد، الفَلْش، بدون اختباط العناصر.

هل الشعر هكذا؟

هو أيضاً هكذا، أحياناً، حين تدعو الضرورة، وفي سياق أكبر بكثير من هذا التفصيل.

الشعر قوّة. الرواية تحاكي الشعر إذا ارادت - وهذا طموحها - في رؤياها. ولا مانع ان تحاكيه في أسلوبها أيضاً، دون وقوع في الإنشائية. تحاكيه في قوّته وقد تتغلب عليه. وأما تقليده في عواطفه السهلة، كما يحصل في الكثير من الروايات حيث تعبق روائح النرجسيّة المتمرّية في عقم تداعياتها المملة، فمن جملة تفاهات نهايات هذا القرن التي لم تعد تعرف أن تنتهي.

*

غباوة عيني شاعر يقلّد...

الفصاحة كذّابة دائماً.

*

يُستدلّ على مقدار كذب الفصيح من مقدار فصاحته.
وكلّما اشتد خصبها عُرف علّو كعب صاحبها في مملكة النفاق.

*

السلوك الفاضل عند الكثيرين مضجر لا لأن الفضيلة مضجرة في ذاتها بل لأن معظم ممارسيها أو مدّعي ممارستها إمّا منافقون وإمّا سطحيّون. لذلك يكتفون بعرض واجهاتها التقليدية، وهي واجهات تُنعّس. وهكذا تغدو الفضيلة بسبب هؤلاء تحريضاً للناظر اليها على الرذيلة.

*

خلعتُ على عديدين في الماضي أوصافاً (أديبة، انسانية، الخ...) كانت في خيالي وفي حاجتي إلى تكبير مَن أحب، أكثر مما كانت فيهم أو في أعمالهم. وأذكاهم كان يردّها لي بنوع من الإطراء الخبيث يقوم على ارتداء قناع الخجل والدهشة الملائكية كأنه يقول لي: حقيقةً، لا أعرف اذا كنتُ استحق اعجابك هذا...
وانطلت عليّ الحيلة وظلت منطلية.
ولم أدرك انهم فعلاً لا يستحقون الا بعدما انتصبوا بوعيهم الكامل الافتراس، ومجروفين بزوبعة سقوط القناع، يزعمون أنهم يستحقون...

*

ألم تلاحظ كيف أن ما نبتغيه بلا حدود لا نستطيع أن نلامسه الا ضمن حدود؟ «حبّ لا نهاية له»، نقول في نشوة. وهو في الحقيقة محدود بكل القضبان: سجن الذات، سجن الجسد، سجن حدود ذات الآخر، جسده، سجن الزمن الذي يقضمها معاً و«يُمهلها»، الخ...

اللانهائي حلم يبرر النهائي. ويجعلنا نقبله بأن ننساق قليلاً.
ولا لانهائي إلا في اثنين: لحظة مجنونة تخرق جدارها، والموت.

*

يقول: الله لا نهاية له.

وماذا لو كان الله هو المحدود؟ المحدود ذاتياً، على الأقل؟ المحدود بشسوع مساحته؟ بعزلته؟ بخيبته؟ بجهلنا له؟ لا أدري بعد.
أليس أن الجنون هو اللامحدود؟ والبلاهة كذلك؟ والغباوة؟

نتمنى اللامحدود حيث الحدود، ونُغمض عيوننا عن لا محدودية ما نخجل به!

*

المشكلة في القارىء الجيّد أنه، معظم الأحيان، يصبح كاتباً.

*

التضحية، الوديعة كنعجة، لها أيضاً، في الخضمّ، صَخَبٌ كالغضب.

*

ضميركَ الحيّ يسلب ضحيّتكَ حقّها في الشعور بالظلم حتى الثمالة.
ضميركَ الحيّ قاطعُ طُرُق!

*

المبغض يُعلّمكَ. المُحبّ يُجمّلك.
العِلْم حساب. الجمال معجزة، ولو سوداء.

*

نصف قوّتك، وأحياناً كلُّها، يذهب إلى الأبد عندما تدرك للمرّة الأولى أنّكَ «كنتَ أنتَ السبب». ◻

قبل وبعد ولادة الشرق الأوسط:

دول الكر والفر

عشائر العرب التي لم تتحول الى شعب

وضاح شرارة

■ لا يحرج دافيد فرومكين(*) عن سنّة في التاريخ الأوسطي المعاصر شائعة يتنازعها نازعان: واحد إلى تحميل القوى الأوروبية العظمى تبعة ما صارت إليه دول الشرقين الأدنى والأوسط من منازعات وحروب إقليمية وأهلية، وآخر إلى الفحص عن علل المنازعات والحروب هذه في الأبنية السياسية والثقافية والاجتماعية التي ورثتها دول الشرقين الأدنى والأوسط من ماض قديم، فلم تجدد الدول ولا مجتمعاتها هذه الأبنية ولم تطو آثارها. وقد ينبغي الإسراع إلى رفع تهمة «الاستشراق» عن فرومكين، وعن المستنين على سنته هذه، وهم كثرة المؤرخين من عرب وغير عرب، ومن مسلمين وغير مسلمين، إن لم يكن كل المؤرخين. فالاستشراق هذا لو حُمل على معنى دقيق، ولم يُرد به التبديع والفتوى بالقصور والسفاهة، وإبطال صفات العلم والفقه عن أصحابه، لما دخل تحت التنازع وفي حده، بل لنزع نازعاً، واحداً وصلباً، إلى قصر التهمة على مجتمعات آسيا الغربية وآسيا الوسطى وعلى أقوامها. والنزاع نزاعاً واحداً إنما هو من صفة «نقد الاستشراق»، عصرياً كان أو إسلامياً تراثياً. أما المؤرخون المترجحون في تعليلهم، وفي وصفهم، بين حدين ومنزلتين فمصدرُ ترجحهم وترددهم أو أحد مصادرهما، على الأغلب، التباسُ الموضوع الذي يضعون عليه فحصهم ونظرهم. وليس الالتباس خاصة من خواص التاريخ الأوسطي بل هو من أعم صفات «المادة» التي تتناولها الإنسانيات بالدرس والتعليل. والموضوعات، التاريخية والاجتماعية، التي لا يتداولها تعليلان، واحد «خارجي» يغلّب عوامل الخارج وآخر «داخلي» يغلّب المباني التي عليها الداخل، قليلة.

لكن السبب في الابتداء بالتنبيه على محل التنازع من تأويل المؤرخ الأميركي للسياسات الأوروبية في الشرق الأوسط (وهو شرقان، على ما مرّ معنا، وجهتان من آسيا وبعض أوروبا، تراقيا الشرقية، وبعض أفريقيا، غرب السويس المصري) هو عنوان الكتاب ووسمه. فالعبارة التي تسم الكتاب بوسمها مأخوذة من قول لأحد عقداء الحرب البريطانيين، المارشال ويفل - وهو حارب في جيوش الشرق وترك اسمه علماً على مخيم نازحين فلسطينيين إلى بعلبك اللبنانية - وينسب ويفل إلى مؤتمري مؤتمر الصلح بباريس، أو فرساي، وإلى سياساتهم ومعاهداتهم، نشوء حال سياسية، أي كيانات وعلاقات داخل الكيانات وفيما بينها، كانت العلة في منازعات أهلية وإقليمية لم تهدأ إلى يومنا هذا.

ويكاد الكتاب يكون، في وجه من وجوهه، ذيلاً طويلاً على قول المارشال الناقم والمرير. والمنهاج الذي ينتهجه المؤرخ، وهو التأريخ لمن يعزى إليهم الحل والعقد وتعقّبُ ما يرون وما يأمرون به، قرينة أخرى على التبعة التي يحمّلها صاحبُ التاريخ «الرؤساء» من وزراء

(*) كتاب «سلام ما بعده سلام» لدايفيد فرومكين صادر عن رياض الريس للكتب والنشر - لندن ١٩٩٢.

وقادة حرب وموظفين إداريين ومستشارين. فهؤلاء ـ كانوا من الطبقة الأولى من أمثال رئيس الوزارة اسكويث وخلفه لويد جورج والوزراء كيتشنر وتشرشل وغراي وبلفور وكورزون، أو من طبقة كبار الإداريين والعسكريين من أمثال مكماهون ووينغيت واللنبي وصامويل وويلسون (قائد الأركان في أواخر الحرب) أو من طبقة الإداريين المحليين والمستشارين من أمثال سايكس وكلايتون وستورز أو من طبقة رابعة قد يكون العَلَم عليها أحد أشهر هؤلاء الرجال جميعاً توماس إدوارد لورنس ـ فهؤلاء، على حسب رواية فرومكين، يتداولهم الجهل والارتجال والهوى والحيرة والعمى عن الحوادث. وكلهم، ولو على مقادير متباينة، أسرى عالم من المصالح والموازين يخصهم وحدهم وأمثالهم من الرؤساء وأهل القوة في الأمم والدول القريبة، هو العالم «الامبريالي»، أو الامبراطوري، عالم «اللعب الكبير»، على ما وصفت به أعمال الكر والفر السياسية والعسكرية، البريطانية والروسية خاصة، في بلدان آسيا الوسطى، بين الشمال الشرقي من إيران وأطراف أفغانستان الجنوبية (حيث «الهند»، وكانت ما زالت تحوي باكستان وفيها بيشاور).

كيانات مصطنعة !

إلى هؤلاء وأمثالهم في الدول الأوروبية العظمى، وفي الدولة الأميركية التي أخرجتها الحرب الكونية وأخرجها العدوان الألماني على سفنها التجارية من عزلتها البحرية والقارية لأول مرة في تاريخها القصير، يعزو كاتب التاريخ الأميركي إنشاء «نظام دول مصطنعة» في الشرق الأوسط (المقدمة، ص ١٥). وتصدق صفة الاصطناع، على زعم الكاتب، على كيانين سياسيين برمتهما هما الأردن (إمارة شرق الأردن ثم المملكة الأردنية الهاشمية) والعراق، إلى فلسطين وإسرائيل وإن على نحو مختلف وتصدق في المرتبة الثانية على العلاقات الأهلية، بين الطوائف الدينية والمذهبية، في لبنان وسوريا (لا مساغ لتعريب كتابة «سوريا» بجعلها «سورية» على حين تبقى تركيا بألف شأن ليبيا وكيليكيا وتراقيا وروسيا، فكلها أسماء أعجمية، بَعُد أهلها وحكامها من العروبة أم قربوا). ويخص فرومكين المنازعات السياسية في أجزاء من شرقه الأوسط بخاصية لا يشاركها فيها مسرح آخر هي الخلاف على «البقاء الوطني» (الجزء الثاني عشر، ص ٦٣٢) أي على «الوجود»، والكلمة تتصدر الشعار العروبي والسوري القومي في صفة الحرب العربية والاسرائيلية بـ «حرب وجود لا حرب حدود». وهو يذهب إلى أن هذه الخاصية، أي وضع الخلاف على دوام الكيان الوطني والسياسي وثباته فلا يقتصر على الحكام والنظام السياسي أو حتى على الحدود، إنما هي فرع على «الاصطناع»، وهذا من صنع الدول العظمى ومصادفات سياساتها العمياء وحلها وربطها كيفما اتفق.

وهذا الرأي، لو اقتصر الكاتب عليه ولم يخلطه برأي مختلف أو بآراء مختلفة، هو بحرفه وعينه الرأي «القومي»، العربي والاسلامي والسوري (الحزبي). فالتجزئة، والكلمة من المصطلح العروبي، على هذا، ليست إلا ثمرة إعمال المبضع في «اللحم الحي» وفي الجسم العضويّ التماسكي والمتواشج. وليست التفرقة، والكلمة من مصطلح الإسلاميين، إلا شركاً وجاهلية، وهي من صنع الشيطان، وهذا لا يكون إلا «أكبر». فالأمة جسم واحد «كبير» (حسين الموسوي، البعلبكي)، وجماعة مجتمعة. وهي «متحدة» (انطون سعادة) لا يتقطع إقطاعات وكيانات «جامدة» إلا حين يدب فيها الموت والانقلاب من القوة إلى الضعف والانحطاط. لكن فرومكين لا يقتصر على هذا الرأي، على رغم أنه الرأي الغالب على رواية الوقائع، وعليه مبنى كتابته التاريخية، إذا أردنا بعض الحذلقة ونسبنا إلى قَصص، يأخذ من التعليل النفسي بمعظم أطرافه، «كتابة» أو بنياناً معقوداً على قسمة. فهو لا يكاد ينبه على إخفاق بريطانيا، القوة الراجحة في غرب آسيا ووسطها، على فرنسا وتركيا وروسيا والولايات المتحدة الأميركية، وعجزها عن «استنباط حل يستجيب لاحتياجات شعوب الشرق الأوسط ورغباتها» (المقدمة، ص ١٧، مع بعض الحرف للترجمة عن صيغة المترجم العربي)، فيفترض حقيقة ثلاثة أمور جوهرية: الشعوب والاحتياجات والرغبات من غير أن يتكلف البرهان عليها، لا يكاد ينبه على هذا حتى يوجب ويثبت أن «كل ما هو حقيقي» في السلطنة العثمانية إنما «كان محلياً: القبيلة، والعشيرة، والمذهب، والبلدة» (الجزء الأول، ص ٣٦).

فما حسبت الدول الأوروبية الامبريالية (المتسلطة والفاتحة الفتوح) في نفسها القوة على نظمه «نظماً عقلانياً» مثاله السياسي «الأخذ بحكومة علمانية مدنية» وإجماع المواطنين على «أصول العلاقة (السياسية)» (الجزء العاشر، ص ٦٣٣)، يجري المؤرخ الأميركي على صفته بصفة تُظهر انقطاعه من المثال السياسي المقترح، والأيل تدريجاً إلى الانفراد بمكانة المثال ومنزلته. فالسلطنة العثمانية، وهي موضوع النظم «العقلاني»، تعد أكثر من عشرين عصبية قومية، وتضطرب أقوامها بين خليج العجم، جنوباً وشرقاً، وبين الدانوب ومصبه البلغاري شمالاً وغرباً. وهؤلاء الأقوام العشرون قلّ بينهم القوم الغالبون عدداً. فقد أحصي رعايا السلطنة فإذا بهم حوالى الأربعين مليوناً، ومتوسط عدد القوم الواحد مليونان. وهو عدد لا قياس بينه وبين عدد كثير من الأقوام، أو أجزائها، الذين ينزلون سواحل البحر الأسود وجباله القريبة، أو يحلون أعالي الأناضول، أو يتخللون أقوام بلاد الرافدين، شمالاً وجنوباً. وإذا عدّت الأقوام الكبيرة عدّ العرب في صدارتها، فهم أكثر من ثلث رعايا السلطنة. لكن العرب، وهم باب من الاحصاء واحد، كثيرون في ميزان الجماعات (العصبيات) والمراتب والبلدان والملل والمذاهب واللغات (اللهجات) وأصحاب الصنائع، ويمتزج في كل ناحية أو بلد من كل هذا مزاج يفترق عن غيره. فالبدو من رعاة الضأن غير البدو من رعاة الجاموس، وهم في بادية الشام غيرهم في الجزيرة العراقية أو في شمال الحجاز؛ والفلاحون من المتوطنين على ضفاف الفرات أو حول طبريا والحولة هم غير الفلاحين في ظواهر مدن السهل مثل حلب أو حماه، والاثنان غير فلاحي الجبال: في سنجار حيث اليزيديون، والسماق حيث العلويون ولبنان حيث الموارنة والدروز، وعاملة حيث الشيعة...
ولم تتكلف الإدارة العثمانية، في أثناء القرون الأربعة التي تسلطت فيها على أقوام سلطنتها، إنشاء أجهزة إدارية وقضائية ومالية وعسكرية وتعليمية متماسكة المراتب أو تنحو نحو التجانس. فالتماسك والتجانس والتراتب صفات غريبة عن «الحكومة» العثمانية (أي النظام السياسي والاجتماعي والإداري)، وعن «الحكومات» التي سبقتها إلى حكم البلاد والغلبة عليها؛ وهي غريبة عما يسميه فرومكين، بعد كثيرين من دارسي السياسات، «الثقافة السياسية»

منازعات أهلية واقليمية لم تهدأ إلى يومنا هذا

(الجزء العاشر، ص ٥٨٥) المحلية، وعما سماه روبير كريسويل «البنية» في الشرق الأدنى وجعل مبناها على «ميزان قوة» موضعي وظرفي يختبره أصحابه في كل مرة ويعرّفونه بمعايير اجتماعية وخلقية مشتركة بخلاف «بنية» أوروبية مبناها على مراتب هرمية متماسكة وثابتة (ر. كريسويل: **البنية في الشرق الأدنى**، **الأعمال والأيام**، ١٩٦٦).

حصاد القرون

فكان حصاد السلطنة من القرون الأربعة هذه أنها كانت تجبي خمسة أسهم في المئة سهم من عائدها من الضرائب جباية من غير وسيط، أي من طريق إدارتها وموظفيها، أما الباقي وهو ٩٥ في المئة أو تسع عشرة حصة من عشرين فكانت تجبيه من طريق ملتزمي الجباية، وهم أصناف كثيرة ويعصون الحصر. وحصة الجباية المباشرة من جملة الجباية قرينة على تفرق آلات السلطان، وتباين الأجسام السياسية والأهلية، وتكثّر الوجوه التي يُباشر عليها الأمر (السلطة). وكان المؤرخون، من أمثال إرنست رينان (**ما الأمة؟** ١٨٧٠)، وأصحاب الاجتماعيات، من أمثال ماكس فيبر (**المدينة**، ١٩٢٠)، انتبهوا إلى إقامة المدينة الإسلامية الحديثة، أي في القرن التاسع عشر وأواخره، على تقطّع الأمكنة والجهات والدوائر على حسب كثرة العصبيات والجماعات والتراث وليس على حسب الوظائف الاجتماعية. وأفاض المؤرخون المعاصرون، من كتاب العربية والأعاجم، في رواية حروب العصبيات الأهلية هذه. ولا يعدو المؤرخ الأميركي هذه الرواية الكثيرة الصيغ والطرق حين يقول إن أحياء استانبول وحاراتها وخططها بعدد الأقوام الذين ينزلونها من ترك ويونان وبلغار وألبان وعرب ويهود وقناصل، ومن روابط دينية وملية مذهبية، ومن مراتب تتبع بدورها المنابت القومية والطرق الصوفية. فالمدينة الواحدة، مكاناً متصلاً ومرتفقات وولاية وجباية، تنقسم خططاً وولاءات وعمارةً وأقواماً وعادات ومعتقدات وتواريخ، على عدد جماعاتها. فإذا خرج الواحد من المدينة، وهي معقل الاتصال والتمهيد، إلى الأرياف والبوادي ألفاها ديرات وبلاداً وطرقاً وأعمالاً لا تستقر على سوية من العلاقة إلا تلك التي تنشأ عن الحرب، أو الحروب.

و«الدولة العلية» بعقب حوالى القرن من الاصلاح و«التنظيمات» (أوّلها في ١٨٣٦، تاريخ خط كلخانة)، من طينة الأهالي والجماعات الأهلية تفرقاً وانحيازاً وتسلطاً وعصبية. فلما أرادت «الدولة»، أو نزلت على إرادة سفراء الدول الكبرى وقناصلها، إنشاء قوة من الشرطة باستانبول ترعى الأمن وتحمي الناس والأملاك (والأعراض من غير شك)، وتتميز من عصائب اللصوص أولاً فلا تنقب على الناس دورهم وسطوح الدور ولا تضطر أهالي الأسواق إلى إغلاق حوانيتهم، على ما وصف علي مبارك أحوال مدن مصر إلى أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لما أرادت «الدولة» هذا أوكلت الأنفار الترك والعثمانيين إلى ضباط أوروبيين استدانتهم دَيْناً من الإدارات الأوروبية، البريطانية والألمانية والنمساوية على وجه التخصيص. فجهاز «الدولة»، ولو كان عسكرياً أو أمنياً أي سلكاً لحمتُه المراتب والصدوع بالأمر، لا ينتزعه من الأهل وميولهم وأهوائهم وتفرقهم إلا قوّامون يقومون عليه من خارج، وهذا الخارج يجمع إلى المرتبة والسلطان خارج القوة والبلد واللغة والاعتقاد والسمت والقيافة إلخ، وينبغي أن يجمع كل هذا ليكون في مستطاعه إنفاذ أمره في مأموريه، وتجريدهم من الميل مع ميول الجماعات الأهلية التي خرجوا منها.

ربما جرت الأمور على هذا النحو، فتفرقت أقوام السلطنة، لأن الجماعات العثمانية، والتركية واحدة منها، لم يُوكل جمعها، وحفظ عروتها، إلى الإسلام وحده، فاستدخلت السلطنة عوامل سياسية واقتصادية وتقنية ليست من تراث آل عثمان ولا من تراث الاسلام الذي تعهده الخاقانات والسلاطين والخلفاء. وإلى مثل هذه المقالة يذهب الاحيائيون الاسلاميون في تأويل ضعف السلطنة ثم تصدعها وأفولها. وليس هذا ببعيد من رأي من الآراء التي تفرق عليها بعض أهل السياسة والإدارة البريطانيين، من غير المعيارية التي تسم المقالة الإسلامية بميسمها. فرأى موظفو الإدارة الهندية في وزارة المستعمرات، ووزارة الحربية، ووزارة الخارجية، من الحكومة البريطانية، أن عروة الجماعات العثمانية الأقوى هي الاسلام، السني والحنفي (فقهاً). وخلصوا من هذا إلى أمرين: أولهما أن انحياز السلطنة إلى حلف سياسي وعسكري غير الحلف الذي تتصدره بريطانيا، القوة البحرية الأعظم وقتها وكفء القوى البرية العظيمة مثل فرنسا وألمانيا وروسيا، يتهدد الامبراطورية في الهند، حيث المسلمون (قبل انفصال باكستان وبنغلادش من بعدها عن باكستان) شطر يربو على ربع السكان، فينبغي أن تحول بريطانيا دون ترك السلطنة العثمانية الحلف البريطاني إلى ألمانيا؛ وثانيهما أن على بريطانيا إذا خرجت السلطنة من حلفها، أن ترفع لواءً إسلامياً حليفاً يسع مسلمي الهند والبلدان القائمة على الطريق إليها (على «طريق الهند» الأشهر) مثل مصر، والبلدان المشاطئة البحر الأحمر على الضفتين الآسيوية والأفريقية، ومثل فلسطين وبلاد الرافدين أو العراق لاحقاً وفارس وبلاد القفقاز، وهذه تقع على الطريق البرية من شرق المتوسط إلى أفغانستان ـ يسعهم الانضواء إليه. وكان شريف مكة والحجاز، حسين بن علي، في ابتداء الأمر، خليفةً على المسلمين، عوض ورثة «الغازي» محمد الفاتح باستانبول، قبل أن يكون «ملكاً»



على العرب أو على ملوكهم.

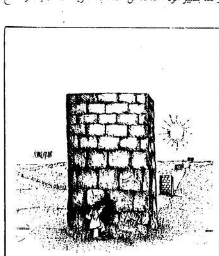
القومية وليس الاسلام

لكن اختيار الاسلام رابطة سياسية جامعة لم يفضل اختيار الرابطة القومية ولم يتقدم عليها عبارة عن «احتياجات» الشعوب و«رغباتها». فعلى رغم تخفف السلطنة من ممتلكاتها البلقانية، إثر هزيمتها في الحرب البلقانية الأولى وانتصار الرابطة البلقانية عليها، وكانت هذه تجمع بلغاريا واليونان إلى الجبل الأسود وبعض صربيا، في ١٩١٢ - ١٩١٣، وبممتلكات السلطنة البلقانية هي آخر ممتلكاتها المسيحية السكان، بقي ربع السكان من غير المسلمين؛ أو أن إرساء وحدة السلطنة على الرابطة الاسلامية، اعتقاداً وسياسة، كان دونه بعض الأمور المشكلة: منها ربع السكان هذا وما يترتب على توحيد الرابطة السياسية بالاعتقاد والدين من استبعاده واستعدائه والحط به إلى مرتبة دنيا بعد ثمانية عقود من سعي في مساواته بغيره من «الرعايا»؛ ومنها بقاء معظم المسلمين حتى السنيون منهم خارج السلطنة، فالإسلام الهندي خارجها، والإسلام الماليزي في الأرخبيل الأندونيسي خارجها، ومعظم الإسلام الأفريقي هذا شأنه كذلك، ومثله الاسلام التركي نفسه بين أذربيجان والصين؛ ومنها أن السلطنة جزء من حلف أوروبي حكماً انحازت إلى بريطانيا أم كان انحيازها إلى ألمانيا، فالحرب العالمية «حرب أهلية أوروبية» على زعم أندريه غلوكسمان، ولا يرضى الحليف الأوروبي سومَ بعض أهل السلطنة، وتربطه بهم رابطة المعتقد، الخسف والاضطهاد؛ ومنها أخيراً أن مسلمي السلطنة يتفرقون على مذاهب وملل ونحل، ويبالغ في تفرقهم ضعف هيئات العلماء وسلكهم، فما خلا مصر، حيث الأزهر يقوم على وحدة التعليم والقضاء والفتوى ويشد أبعاض المجتمع المصري بعضها إلى بعض، وما خلا إيران المتشيعة، حيث علماء المذهب جسم مهني هو الوحيد من ضربه في الإسلام، ما خلا هذين البلدين الخارجين من السلطنة ليس للعلماء المسلمين شأن كبير لا عدداً، ولا قوةً اجتماعية، ولا هيئة.

ومهما كان من شأن الخلافة العثمانية على «المسلمين»، أي على حوالى خمسهم أو أقل بقليل، فالسلطنة في أوائل القرن العشرين نظام معقد بعض قوامه مزاج قومي وديني ينم بغلبة الوجه القومي على الوجه الديني. فمساواة العرب الترك عدداً، إذ كان كل قوم من القومين يعد عشرة ملايين نفس، لم تحل دون تفاوت عدد النواب إلى «مجلس المبعوثان» تفاوتاً فاضحاً: فكان للترك مئة وخمسون مبعوثاً أو نائباً، وكان للعرب ستون نائباً، أي ما نسبته واحد إلى اثنين ونصف. وليس معنى هذه النسبة اقتسام السلطة والمصالح والمنافع على حسبها ومقدارها. فقلة قليلة من العرب تولت الأعمال والولايات السياسية والحربية والإدارية والمالية الرفيعة. بل إن الإسلام، وهو العربي المنشأ واللغة والكتاب والشعائر، حمل الترك، بإزاء إدلال العرب بأيديهم على الاسلام، على التعصب لعرقهم والعصبية على الأعراق المحكومة والعرب خاصة. والحق أن التعصب والعصبية لم يكونا طارئين أو جديدين، ولا سيما العصبية على العرب. فهي كانت الباعث، أو أحد البواعث على انتخاب معظم الطبقة الحاكمة العثمانية من أولاد الأروام «الدوشرمه»، أي من الرقيق البلقاني المأخوذ شراءً أو خطفاً والمنشأ في مدارس هي تُكن عسكرية ورباطات أو خانقاه (خانقاهات) صوفية جميعاً. فالجند أو أهل الحرب، وهم بمنزلة الأصل من طبقة الحكام وأهل السياسة والإدارة، ليسوا من العرب ولا يجوز أن يكونوا من العرب، وقد يكون هذا الحكم صدى لاختبار ما آل إليه العرب المحاربون، أو ما آلت إليه حروب العرب منذ انحلال المُلك الأموي من وقوع العصبية في العرب وقبائلهم وعشائرهم وبواديهم. أما التعصب للعرق التركي، والغلو فيه، فلا ريب في أن من الدواعي إليهما تقلّص السلطنة وانكماشها عن الضفة الأوروبية، ومكافأة العرق العربي العرق التركي من جراء ذلك عدداً، إلى غلبة التجانس «العرقي» واللغوي والثقافي على المثال الأوروبي للأمة وللدولة التي تتولى الأمة وتتعهدها؛ وهو المثال الذي أخذت به النخب التركية، والعثمانية من بعد، وسعت في نقله وفي إنشاء تركيا إن لم يكن السلطنة أو إذا استحال الأمر في السلطنة، عليه.

وبدا إنشاء السلطنة كلها بأقوامها العشرين أو الاثنين والعشرين، على مثال الدول الأوروبية وتعهدها أمةً واحدة وحُدها التاريخ ووحَّدتها الهيئات السياسية فبدت واحدة عرقاً وهي شتيت أعراق حقيقةً - بدا الإنشاء على هذا المثال عسيراً، ويتعاظم عسره يوماً بعد يوم في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. فضباط جمعية الاتحاد والترقي، وهي رحم طبقة الحكام الأتراك عشية الحرب الأولى وغداتها، أنشأوا جميعهم على الضد من السياسة الإسلامية التي انتهجها السلطان عبد الحميد طوال ثلث قرن، من ١٨٧٦ إلى ١٩٠٩، وتوسل بها إلى نفخ الروح في السلطنة المتداعية. فأراد هؤلاء الضباط القوة والتمدن على مثال أوروبا وأنموذجها، فكانوا ورثة سلسلة طويلة من كبار الإداريين العثمانيين ومن دعاة تجديد السلطنة وتدبيرها وحكمها. فصدرت الدعوة إلى التجديد، طريقاً إلى القوة العسكرية والاقتصادية، عن طبقة من الحكام كانوا في آن مثقفي السلطنة، على ما لاحظ برنارد لويس في تأريخه الكبير (العلمانية والإسلام، ولادة تركيا المحدثة، ١٩٦٤). والنازع إلى الاحتذاء على أوروبا، صناعة وعلماً وبعض السياسة، كان قمينا وحده بتمييز هؤلاء الدعاة من أصحاب الطريقة الاسلامية. ولما قمع

المدينة الواحدة تنقسم ولاءات وعادات ومعتقدات



السلاطين ثورات الانكشارية، في ١٨٠٧ وفي ١٨٣١، وأحلوا «النظام الجديد»، العسكري، محل قوات الانكشارية ونظامها القديم ـ والسبب في ثورة الانكشارية تجديد النظام العسكري بعقب هزائم عسكرية منوا بها في أواخر القرن الثامن عشر ـ تلازم القمع هذا مع تقييد مشيخة الاسلام باستانبول، وإلحاقها بالصدارة العظمى، ومع جعلها عملاً أقرب إلى أعمال الإدارة منه إلى الفتوى والفقه.

كان ضباط «تركيا الفتاة» ثمرة هذه السياسية المتأخرة (زمناً). وإذ شاركوا أصحاب النازع الإسلامي في سخطهم على الغلبة الأوروبية وعلى جمع أوروبا في يديها أسباب القوة والسلطان، ومن غير الطرق القويمة دائماً كنحو استجلاب قروض الدين العمومي بفوائد باهظة وبرشى أبهظ، لم يحسبوا أن للقوة والتمدن ودخول دائرة الدول العظمى دروباً مجهولة غير الدروب الأوروبية المعروفة والمشهورة. ومن رسوم أوروبا التي قدموها على غيرها، وأحلوها محل السبب من التقدم، الدولة القومية، وهم ولدوا وبعض فصولها الأخيرة، الفصل الإيطالي (١٨٦٦) والفصل الألماني (١٨٧٠)، في وقت واحد، ولم يغفلوا عن الفرق بين الرابطة القومية، وقد حملها الألمان على الرابطة العرقية والدموية، وبين الرابطة الدينية الإسلامية، إذ بينما كانت هذه مساغ ضوي عشرة ملايين عربي إلى السلطنة كان حوالى نصف الأتراك، لغة إن لم يكن عرقاً، رعايا دول غير «الدولة» التركية العثمانية فارتأى غير واحد من هؤلاء الضباط، وكثرة من تُرك السلطنة، أن اجتماع الترك بعضهم إلى بعضهم، ومن هم خارج السلطنة إلى من هم في السلطنة، أولى من اجتماع أعراق العرب والكرد والأرمن والبلغار والصرب واليونان إلى ترك السلطنة من غير أن يُجمِع هؤلاء كلهم على رابطة سياسية مشتركة.

محنة عزيز المصري

بل إن الحزازات والضغائن هي الغالبة حتى على الجمعيات الساعية في إصلاح الحكم، ومعظم أصحابها من طبقة الحكام، على بعض التوسع في معنى الحكام وطبقتهم. فعندما تولّى أنور باشا وزراة الحربية، وكان هو وزميله في الجيش عزيز علي المصري، الشركسي العثماني والمصري المولد، من مقدُمي «تركيا الفتاة»، توقع المصري أن يعالج أنور ما شكوا منه جميعاً من جمع لمقاليد الحكم والسلطان في أيد قليلة ومن إجحاف في حق الأقوام المختلفين الذين تأتلف منهم السلطنة، والعرب خاصة. وكانت شكوى المصري وزملائه من الضباط العرب من قلة عدد أمثالهم في المراتب العليا. لكن تربع أنور باشا في الوزارة صرفه عن الاحتجاج لزملائه من الضباط العرب وغيرهم إلى مشاغل تركية خالصة. فأنشأ عزيز المصري، وغيره من زملائه، جمعية العهد السرية، على مثال «تركيا الفتاة» ولكن من العرب وحدهم، لغة وبلداً وثقافة إن لم يكن عرقاً. فاعتقل أنور باشا زميله القديم في أوائل ١٩١٤، أي قبل انفجار الحرب، وأمر بسجنه، ولولا وساطة المعتمد البريطاني بمصر، وزير الحربية في سنتي الحرب الأوليين، المارشال كيتشنر، لقبع المصري في سجنه التركي ما شاء سجّانه.

في تشرين الثاني (نوفمبر) من عام ١٩١٤ دخلت السلطنة الحرب حليفة لألمانيا ومحورها. فأخاف الحلف العثماني نيابة الملك الهندية، الساهرة على الطريق البحرية من خليج العجم شرقاً إلى قناة السويس غرباً، وعلى موانئها الاسلامية. وبلغ من حذر السياسة الأوسطية والعربية البريطانية أنها تلونت بكل ألوان الحكام والملوك والأمراء الذين انتشرت «ممالكهم» على الطريق العتيدة. فكانت وزارة الخارجية البريطانية «حليفة» ابن الرشيد، أمير شمال الحجاز، البلد المتصل غرباً بفلسطين، قبل قيام شرق الأردن وفصله عن فلسطين، وشرقاً وشمالاً بالعراق، أو ولاية البصرة وبادية الشام، على ما كانت تعرف هذه الرقعة من الأرض قبل جمع هذه البلاد في العراق ودولته. وكانت حكومة الهند حليفة ابن سعود، عبد العزيز بن عبد الرحمن، أمير نجد والرياض، في وسط شبه جزيرة العرب. أما القاهرة، حاضرة نيابة ملك كان يزمع كيتشنر ورجاله إنشاءها بعد الحرب لتضاهي النيابة الهندية وترث السلطنة عامةً وممتلكاتها العربية خاصة، فرَعت شريف مكة وأبناءه والجمعيات العربية التي والت فيصل بن الحسين على مضض وإلى هؤلاء، وهم متحاربون فيما بينهم متعادون على رغم مشاركتهم بعضهم بعضاً في الحلف الواحد والحليف القوي، كانت حكومة الهند ترعى ولاء الشيخ مبارك آل الصباح بالكويت، وحاكم المحمّرة (الأهواز أو خوزستان) الفارسي، وسيد طالب مقدَّم أعيان البصرة وأشرافها الطالبيين. والبلاد الثلاثة تتصل من الطريق المائي المطل على خليج العجم أي من طريق شط العرب.

وتتصل البلدان هذه كلها، من مصر جنوباً وغرباً إلى المدينة والبصرة جنوباً وشرقاً، فإيران والقفقاز شرقاً وشمالاً، بميادين القتال «الشرقية» والاسلامية الوحيدة، ويحاذي مسرحها الشرقي، الروسي التركي، أفغانستان والهند، وتشرف سفوحه على المحيط الهندي وسواحله المفضية إلى استراليا ونيوزيلندا، وهما من أثمن المستعمرات البريطانية الاستيطانية (بخلاف الهند). وعلى رغم بعد الهند والإسلام الآسيوي من ورائها، من خلافة آل عثمان باستانبول، إلا أن دالّة

الاسلام لم تضعف، حمله الثائرون باسمه وتحت رايته على الخلافة أم لم يحملوه. والعهد (البريطاني) قريب بما سماه جاك بيرك بـ «منعطف ١٨٨٠» الامبريالي: ففي غضون عشر سنوات تقريباً تبلور «محور بريطاني» من رأس الرجاء الصالح، إلى الجنوب الغربي من أفريقا، إلى السويس، شمال القارة الشرقي؛ وتغير قصد التسلط وانقلب من طلب صداقة السلطان المحلي أو شرائه إلى إرسائه على أركان ثابتة تتطاول إلى العلاقات الاجتماعية نفسها من المصنع والمدرسة العلمانية إلى الاستهلاك وسلعه وموازين القوى الأهلية الداخلية؛ فرد الاسلام الداخلي، أي المجتمعات الاسلامية وراء «العِقد الأول» من مدن الساحل (استانبول، الجزائر، تونس، الاسكندرية، بيروت) ووراء «العقد الثاني» من مدن السهول وطرق المواصلات (فاس، القاهرة، حلب، دمشق) بحركات دينية، مهدوية وخلاصية، سارت وراء السنوسي الطرابلسي الليبي من جغبوب إلا بلاد الطوارق فتشاد فالودّاي فكُفرا (١٨٩٥)، أو وراء محمد بن أحمد المهدي السوداني على رأس المائة الهجرية الجديدة (الرابعة عشرة)، وائتمت بأئمة محليين مثل بو أمامة في الجزائر، وماء العينين في موريتانيا، ومرابطين في السنغال والنيجر؛ وانتهت بعض المواقع العسكرية بهزيمة الأوروبيين هزيمة قاسية: فسحق الطوارق فلاتيرز قرب بيرغرامة، على أطراف الصحراء والغابة السودانية، في ١٨٨١، وفي دارفور (١٨٨٣) قتل هيكس، البريطاني، وعشرة آلاف رجل معه، وقاومت الحركة الوهابية من غير كلل طوال القرن التاسع عشر والي مصر وخديويها الأول محمد علي فالأتراك فالبريطانيين؛ فبينما كان الاسلام الساحلي، أي مجتمعاته، ينهار بين مسقط وطنجة ظهرت جنوباً، من أفغانستان إلى الأطلسي في ما عرف بـ «الهلال الجديب» على خلاف الهلال الخصيب، حيوية «جارحة» هي «مزاج طوية أفريقية وعقل إسلامي أهبه استفظاع [حضور] الأجنبي ورجاء الحياة الأخرى» (جاك بيرك؛ مصر، الامبريالية والثورة، ١٩٦٧).

خشي البريطانيون تجدد مثل هذه الحركات الدينية في مواطن معظمها من ممتلكات السلطنة أو في جوارها، لم يألفوها من قرب على نحو إلفتهم شرق آسيا ووسطها. فلما أعلنت استانبول الحرب على الحلفاء سيّر ضباط «الاتحاد والترقي» التظاهرات في المدينة وأفتى شيخ الاسلام بالجهاد، فرض عين على المسلمين أينما كانوا، في جيوش الحلفاء أم في جيوش المحور الألماني. ولما كان عدد الجنود الهنود في القوات البريطانية لا يقل عن مليون جندي، بين ربعهم وثلثهم من المسلمين، وكانت جبهات الشرق كلها، من إفريقيا الشمالية إلى ضفاف بحر قزوين وساحل خليج العجم، في بلاد المسلمين، أرجف البريطانيون خوفاً. وتعاظم الخوف البريطاني، والحليف، لما تلقف الألمان فتوى الجهاد، وتوسلوا بها إلى ذر الفرقة في الهند، وجعلوها مطية دعاوة مثل الدعاوة التي كان الألمان يحسنون بثها ونشرها. لكن أثر فتوى الجهاد العثمانية كان ضئيلاً واقتصر على بعض الاضطرابات على حدود مصر وليبيا.

وبقي إسهام مجتمعات المسلمين في الحرب كلها ضعيفاً، باستثناء الإسهام التركي، الوطني، في الفصل الأخير من حرب آسيا والبلقان؛ وكانت الحرب العامة، «الكونية» والأوروبية، انتهت إلى معاهدات سلام رعت السلم الأوروبي عقداً ونصف العقد قبل انهيارها في ١٩٣٣، واستيلاء هتلر على حكم ألمانيا. والحق أن جنود الامبراطوريات المختلطة الأقوام قاتلوا على وجه العموم، تحت ألوية امبراطورياتهم قتالاً ثابتاً ومنضبطاً، وقلما انتهزوا فرصة القتال للفرار أو لمباشرة «الدعاوة المسلحة» التي دعا إليها البلاشفة الروس وبثوها في صفوف الأقوام المحاربين تحت لواء امبراطورية متسلطة و«مستعمرة». والقرينة الواضحة على هذا قوات النمسا والمجر، امبراطورية آل هابسبورغ. فما خلا فرار التشيكيين صمدت القوات النمساوية، المختلطة الأقوام، وحامت عن الامبراطورية محاماتها عن «وطن الشعوب وليس سجنها» (فرانسوا فيجتو: **جنّاز عن نفس امبراطورية مرحومة**، ١٩٨٨)؛ أما السبب في الفرار التشيكي، في ١٩١٥ و١٩١٦ فتوجُّه روسيا بدعاوة سلافية إلى قوات النمسا التشيكية. وعلى هذا النحو أو شبيهه بقيت القوات العثمانية، وفيها قوات عربية على ساحل المضائق، متماسكة ومتضامنة. ظهر هذا في أواخر نيسان (أبريل) ١٩١٥ لما أنزلت القوات الحليفة وحدات قليلة بشواطىء متصلة بغاليبولي، ولم تكذبه مقاومة القوات العثمانية الحملة البريطانية على البصرة والفاو وإصعادها إلى بغداد في ١٩١٥ و١٩١٦. وكان الحسين ابن علي وابنه فيصل أوهما البريطانيين، أي مكتب القاهرة الذي صدق الأمر، أن إعلان الثورة العربية لن يعدم أثره فيؤدي، في العاجل، إلى فرار مئة ألف جندي عربي من الجيوش العثمانية، وخاصة من تلك التي ترابط بإزاء قوات الحلفاء، وغاليبولي أخطر الجبهات التي يرابط عرب عليها.

لكن آمال القيادة البريطانية سرعان ما خابت، فلم تعلن وحدة عسكرية عربية واحدة انضمامها إلى القوات الحليفة أو إلى الحسين بن علي. وانقضت أسابيع طويلة على حزيران (يونيو) ١٩١٦، تاريخ رفع الحسين رايته، من غير أن تجهر شخصية عربية مرموقة تأييدها للحركة الحجازية. فاضطرت القوات البحرية البريطانية إلى حماية الحسين من الحاميات التركية بالحجاز. وعُزل عزيز المصري من أركان القوات الحجازية بعد شهر على توليها، وحل مكانه جعفر العسكري، والسبب في تنحية الأول إعداده العدّة للانتقال بجيشه الحجازي إلى السلطنة لقاء وعد الباب العالي إياه بحكم ذاتي عربي. أما الفريق ياسين الهاشمي، ومعه الجمعيات السرية العربية، فبقي حيث هو، في الأركان العثمانية، وأوجز سياسته أو رأيه بما أوجز عزيز المصري سياسته أو رأيه من قبل: إما الحكم الذاتي أو حكم المسلمين العثمانيين. والأمران ليسا ثمرة سياسة ذاتية ناشطة أو فاعلة. فالحكم الذاتي ترضى به بريطانيا أو لا ترضى وتطلبه باسم «العرب»، أو بعض النخب القليلة والضيقة، من فرنسا، الشريك الاستعماري الثاني، أو لا تطلبه. أما حكم المسلمين العثمانيين فإما أن تقدر عليه السلطنة، إذا مالت كفة الحرب حيث السلطنة، أو لا تقدر، إذا خسرت ألمانيا الحرب، ومسرحها الأول والأبرز أوروبي. بل إن المقايضة العربية: الثورة نظير الحكم الذاتي، وهي تفترض سياسة عربية ناشطة، هذه المقايضة تغرف من خزين متوهم ولا حقيقة له، فهي أشبه بمبادلة عملة مزيفة بعملة مزيفة، على قول فرومكين (ص ٢٠٩). وحين حقق ضباط مخابرات بريطانيون مع ضباط أسرى من عرب القوات العثمانية، غداة إعدام من أعدمه جمال باشا شنقاً ببيروت ودمشق، في ١٩١٦، بدا لهم أن ولاء الأسرى العثماني متين وقوي، ولا يعوَّل على ضعفه فيصح أن يتوقع البريطانيون فراراً عربياً ولو محصوراً من الجيش العثماني.



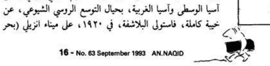
مملكة الوهم

ينم هذا الفصل من فصول رواية المؤرخ الأميركي بالحال التي ولدت عليها السياسة العربية والاسلامية، المحدثة، مع النخب العسكرية والمتعلمة الجديدة وبعض أعيان الأسر القديمة في المدن العربية، وعلى أيدي هذه النخب وهؤلاء الأعيان، على نحو مغلق وفاضح. فالحسين بن علي يلتمس في صيف ١٩١٥، من الموظفين البريطانيين في القاهرة إنشاء مملكة عربية تُجمع له من ممتلكات السلطنة بغرب آسيا. ويستعجل شريف مكة الجواب البريطاني حين وقع إليه كتاب عثماني يلمح إلى إطاحته بعد الحرب، فيسير ولده، فيصل، إلى الجمعيات العربية السرية بدمشق ليؤامرها الرأي في طريقه إلى كرسي السلطنة وبلاطها، حيث يأمل استمالة النافذين من طريق الاستعطاف أو الصداقات أو المال فيزعم أصحاب الجمعيات أن ثلاث فرق عثمانية ترابط بضواحي دمشق، معظم جنودها من العرب، تأتمر بأمر الجمعيات، وفي وسع فيصل أن يقايض الانحياز إما إلى السلطنة أو إلى الحلفاء بالاستقلال. وحين عاد فيصل من الأستانة كان قائد الجيش العثماني الرابع، جمال باشا، اعتقل قادة الجمعيات، وفرّق الوحدات العربية، من غير مقاومة تذكر أو تنسى. إلا أن الحسين يلح، في مراسلته مكماهون المندوب السامي البريطاني بالقاهرة، في رسم حدود «مملكته» العتيدة وينسب الالحاح، أي الباعث عليه، إلى «شعبنا»؛ وباسم هذا «الشعب» يصر الحسين على ضم ولاية بيروت - وهي يومها بعض الساحل الفلسطيني والساحل اللبناني كله وبعض الساحل السوري إلى نصف «الداخلية» الفلسطينية وجبل عامل وطرابلس وعكار ومعظم جبل العلويين - إلى المملكة. وعلى رغم استظهار صاحب الثورة العربية بالأنصار والأعوان الذين يحصون عداً يشترط، لكي يعلن الثورة، انزالاً بريطانياً على سواحل ولاية بيروت وما يليها شمالاً وجنوباً. وقبيل انقاضه على استانبول حصل الحسين على خمسين ألف جنيه ذهباً من الأتراك بذريعة الاعداد لحرب البريطانيين، وعلى مثلها من البريطانيين، بذريعة الاعداد لحرب الأتراك.

الإسلام العربي المنشأ واللغة حمل الأتراك على التعصب لعرقهم!

فإذا جمعت هذه المواقف بعضها إلى بعض، واقتفي أثرها إلى حين دخول البريطانيين دمشق ومن بعدهم فيصل، وإلى حين دخولهم بغداد، وما أفضى إليه الأمران من انتقاض أهلي و«حروب» ومن منازعات داخلية (يقع القارىء على رواية موجزة ومرتبة على مراتب واضحة للجزء السوري من هذه الحوادث في كتاب حازم صاغية: **أوائل العروبة**، ١٩٩٣)، تصورت السياسات العربية والإسلامية عند مولدها المعاصر في صورة اختلاط يدفع بعضه بعضاً، وينقض بعضه بعضاً. فالأحلاف كلها جائزة، وليس فيها ما يُستبعد أو يمتنع، ولا قياس بين المطاليب وبين القوة أو الآلة التي يؤيد بها صاحب الطلب طلبه، وليس في السعي في المطاليب مراحل فيشرط إنجاز مرحلة أو استيفاؤها المرحلة التي تليها ويختبر الانجاز القوة على التصدي لتلبية الأمر؛ أما الشرائط الداخلية لفاعلية القوة السياسية من تماسك الحركة السياسية جوارح وجسماً ورأساً، ومن مناسبة أجزائها بعضها بعضاً وائتلافها على أغراض معلومة ومقبولة، فليست (الشرائط) موضوع نظر ولا احتساب. لذا تنتقل هذه السياسات بين أغراض متنافرة، وتنحل الأحلاف بين عشية وضحاها، وتُقدِم على ما لم تحتسب ولم تعد العدّة له، ولا تستخلص من المقدمات الحقيقية التي بُني عليها العمل النتائج الضرورية. وهي تنزل بمحل الصدارة مفهومات أو أفكاراً مثل فكرة «الشعب»، وهذه نظير «الاحتياجات» و«الرغبات» التي يبني عليها فرومكين بعض نقده للسياسات الامبريالية البريطانية خاصة، من غير الفحص عن مصدِّق الفكرة أو المفهوم، وعن صفته حقيقةً (أي عن الوقائع والحوادث والقرائن التي يصح حملها على فكرة «الشعب» والاستدلال بها على صفته).

ولعل أوضح قرينة على اشتباه هذه المفهومات، وعلى التباس مصدِّقها الاسلامي أو القومي، رواية المؤرخ الأميركي لما جرى في جهتي آسيا، في ختام الحرب، قبل أن تسحق روسيا الشيوعيين الحركات الأهلية والوطنية في القفقاز وتركستان، وتسكت بريطانيا وفرنسا هذه الفورات في مصر وفلسطين ولبنان وسوريا. فقد ابتدأت الاضطرابات في مصر في ١٩١٨، وانتهت إلى المطالبة بالاستقلال في ١٩١٩ وإلى إنشاء حزب الوفد. وانفجرت الحرب في أفغانستان، في ١٩١٩، بينما عمّت الفوضى شبه جزيرة العرب والضفة الشرقية من الأردن. وهجم عرب فلسطين، في مدن الساحل خاصة، على اليهود الوافدين والمستوطنين المدن، في ١٩٢٠. وفي العام نفسه ثار أهالي بلاد الفرات الأسفل على قوات الاحتلال البريطانية. وفي ١٩١٩ شنّت عصائب من البدو وبعض الأهالي هجمات على مستعمرات اليهود في الجليل، وعلى المسيحيين وبعض ملاكي الأرض والحاميات في الفرنسية في جبل عامل (جنوب لبنان) والبقاع الشرقي؛ ووقعت في صيف ١٩٢٠ موقعة ميسلون واستولت القوات الفرنسية على ما صار سوريا لاحقاً، وكان داخلاً تحت ولايات دمشق وحلب وطرابلس وعكا وصيدا، بحسب الأنظمة العثمانية المختلفة والمتغيرة. وفي أوائل ١٩٢٠ اشتبكت القوات الفرنسية والقوات التركية الكمالية والأهالي بكيليكيا. وبين ١٩١٨ و١٩٢٠ أسفرت سياسة إنشاء حزام فارسي وتركي يحصن آسيا الوسطى وآسيا الغربية، بحيال التوسع الروسي الشيوعي، عن خيبة كاملة، فاستولى البلاشفة، في ١٩٢٠، على ميناء انزيلي (بحر





قزوين) وأعلنوا جمهورية اشتراكية بجيلان، وأنشأوا حزباً شيوعياً؛ فأوعز ضابط بريطاني إلى عقيد فارسي في قوة قوزاق بشمال البلاد بالاستيلاء على الحكم، وطرد الأسرة القاجارية، فحلت الأسرة البهلوية في ١٩٢١ محل القاجارية، لستة عقود، على عرش طهران. وقمع الجيش الأحمر، في ١٩١٨ و١٩٢٠، ترك بلاد الخانات في خوقند وطشقند وخيفا وبخارى، ولحقت أذربيجان المستقلة بجورجيا وأرمينيا جمهورية سوفياتية واشتراكية، قبل خاتمة ١٩٢٢ بيومين. وعندما أعلن أنور باشا، الهارب إلى ألمانيا ثم إلى «بلاد البلاشفة»، ثورة إسلامية في ١٩٢٢ ببخارى، قتل وحيداً ولم يتعرّف أحدٌ على جثته غير الشرطة السياسية والسرية الشيوعية.

بين العرب ومصطفى كمال

يخلص فرومكين من هذه اللوحة الجدارية التي يرسمها في جزءين كاملين من كتابه (ص ٤٦١ ـ ٥٥٥) إلى تقرير أمرٍ حاسم يوجزه (ص ٥٥١) بأن الولاء الإسلامي لا يحمل على تعدي دبرة العشيرة، ولا يصل بين الديرات القريبة أو البعيدة؛ فمقاومة البلاشفة بتركستان سندُها إسلامي وتجوز الزيادة: أهلي، ومقاومةُ عربِ غرب الأردن والجليل وطبريا والحولة ومدن الساحل والداخل الصهيونية المستوطنة إسلامية الروح والعبارة، لكن كل واحدة من المقاومة التركستانية والمقاومة الفلسطينية تجهل صاحبتها وتقتصر على دائرتها الأهلية والمحلية. وهذا يصح في الدوائر الأقرب، مثل الدائرة التركية نفسها، القومية والدينية، ومثل الدائرة العربية، القومية والدينية كذلك. فيتوسل المؤرخ إلى إيجاز خاطرته بجملة يحاكي بها صفة إميل دوركهايم، أحد شيوخ الاجتماعيين الفرنسيين، «التضامن (الاجتماعي) الآلي»، أو التضامن الغالب على المجتمعات الملتحمة بأواصر القرابة والجوار والاعتقاد، فيقول: حيث الولاء للإسلام يغلب التشابه لكنه لا يؤدي إلى توحيد. وليس تأريخ الثلاث سنوات أو أربع التي أعقبت الحرب وحدها شاهد على صدق هذا الرأي بل تاريخ العقود السبعة التالية كله. والشاهد الأقوى على صدق دوركهايم وفرومكين هو المقارنة التي يضمرها المؤرخ ولا يجهر بها بين الحوادث التركية وبين الحوادث العربية.

يلاحظ صاحب «سلام ما بعده سلام»، ماراً عارضاً ربما، أن أهل السياسة العرب الذين قدموا لندن في أوائل العقد الثالث ليفاوضوا تشرشل على فلسطين ومسألة الوطن اليهودي فيها، اقتصر كلامهم على إثبات حقوقهم، واقتصر سمعهم على طلب تكرير قول ما سمعوه في المرة الأولى. ففي الحالين كانوا هم موضوع الكلام وحدهم ولم ينتبهوا إلى الكلام حين كان يوضع على غيرهم، ولو اتصل هذا الغير بهم واتصلوا به. ويعزو صاحب التأريخ هذه الحال إلى «الثقافة السياسية» على ما مر من قبل. وإذ يقارن بين أهل السياسة العرب وبين مصطفى كمال التركي، يلاحظ أن مصطفى كمال كان يوازن بين احتياج تركيا وبين ما يقبل به جيرانها المحليون، والمنتدبون على الجيران، بخلاف «الساسة» العرب (وهم ليسوا سياسيين، على هذا، بل ساسة لا غير). لكنه يستعجل حمل السياسة الكمالية على «الثقافة السياسية الأوروبية» وحدها، على حين أنه يقدم بين يدي القارىء شطراً من تعليل يباين بعض المباينة تعليله وإن آل إلى تصديق تعليله وتحقيقه.

في خريف ١٩٢١ كانت القوات الفرنسية في الشرق، ومعظمها على الحدود الشمالية لما يُعرف اليوم بسوريا، تعد ثمانين ألف رجل، أي أكثر من عشرة أضعاف العدد الذي حسم به غورو في غضون ساعات قليلة، معركة ميسلون. وفي هذا الوقت، أي في خريف ١٩٢١، سعى الفرنسيون في عقد اتفاق بينهم وبين حكومة مصطفى كمال التركية، وكانت هذه الحكومة، على ما بقيت عليه إلى خريف ١٩٢٢، أناضولية. وهم اضطروا إلى هذا الاتفاق اضطراراً، ولم يكونوا مخيرين فيه. فكيليكيا، حيث يقاتل الفرنسيون منذ أكثر من سنتين، أطبقت عليهم إطباق الشرك على السبع المتهور، فهُزمت قواتهم في أوائل ١٩٢٠، ووقع آلاف من الأسرى، حوالى نصفهم من الجزائريين القناصة، في أيدي الأتراك. وعندما دخل الحلفاء، وعلى رأسهم البريطانيون، في آذار (مارس) ١٩٢٠، استانبول، وأعلنوا الحكم العسكري وحلوا المجلس النيابي المنتخب، رد مصطفى كمال بإنشاء مجلس جديد بأنغورا، بالأناضول، بعضه من المجلس السابق ومن أعضائه الذين تركوا عاصمة الخلافة العثمانية، الآسيوية والأوروبية، إلى الأرياف الآسيوية «الصغرى»، وبعضه من أعيان الهيئات الأهلية والتمثيلية المحلية (البلدية، مجالس الولايات...)، وبعضه الثالث من رجال الدين ومشايخ الطرق الصوفية الذين كانوا من أشد مبايعي المقاومة الأناضولية حماسة وإقداماً (جيرار بونيه: مجلة العالمين، ١٩٢٢).

لم يشك أحد من المراقبين الأوروبيين في عسر الحال التي تورط فيها مصطفى كمال ومعه معظم ترك جنوب تركيا. فالساحل الغربي كله أو معظمه استولت عليه القوات اليونانية بعقب إنزالها بإزمير في ١٩١٩، وليس ثمة قوة ظاهرة في مستطاعها الحؤول بين القوات اليونانية، وهي في إزمير «اليونانية» بين أهلها، وبين التقدم إلى استانبول شمالاً، وإلى أرضروم شرقاً. وكانت قوات الحلفاء ما زالت ترابط براً غير بعيد من المضائق، في غاليبولي، منذ ١٩١٥؛ وأقرّت لها السلطات التركية بحقها في اجتياز المضائق بحرية بعد أن طلبت السلطات هدنة تسبق مفاوضات السلام ومعاهداته، وذلك في أعقاب انهيار الجبهة البلغارية، عضد ألمانيا الأقوى في البلقان. وفي أواخر ربيع ١٩١٨ تربع السلطان محمد السادس على كرسي السلطنة، وهو بين أيدي الحلفاء أطوع لهم من إشارتهم فانهارت دالة السلطنة ومهابتها خارج العاصمة وتراقيا الأوروبية، وهجم الأتراك المسلمون على القرى اليونانية، المسيحية، على شاطىء البحر الأسود، فأحرقوها. وعاد حوالى نصف مليون جندي تركي، فروا من جبهات القتال القريبة، مثل الجبهة الروسية والجبهة البلغارية، والبعيدة، مثل الجبهات العربية، عاثوا الفساد في أنحاء تركيا. وظهر أسياد الحرب، على المثال الصيني، في جنوب شرق الأناضول، وترأس شلل السطو والغزو أسر كبار الملاكين ورؤساء قبائل الكرد والشركس والتتار وترك آسيا الوسطى. وثارت الحركات المحلية، الانفصالية على الحدود مع روسيا. واشتبك القوميون الترك و«الحمر» الشيوعيون، من أنصار البلاشفة، على طول الحدود المبهمة بين روسيا وبين تركيا. وكان الفرنسيون قاموا بإنزال قوة صغيرة تقدمت إلى كمب مرعش، بكيليكيا الأرمنية، في أوائل ١٩٢٠، تبعتها قوات أخرى.

يدل هذا الاحصاء السريع، من غير إبهام، على الحال التي غرقت فيها تركيا منذ منتصف ١٩١٨. وتكاد هذه الحال لا تقارن، سوءاً وتردّياً، بالحال التي كانت عليها البلاد العربية، حيث القوات



الأجنبية أقل عدداً ونفرة، والسلطات المركزية ضعيفة فلم يُثر ضعفها الطارىء النوازع المحلية والأهلية. وعلى رغم هذا أفلح الترك الوطنيون، بقيادة مصطفى كمال من غير ريب، في صد القوات الأجنبية كلها، على الجبهات الثلاث (بقيت الجبهة الجنوبية وحدها، العربية، ساكنة)، وأفلحوا في إخراج تركيا من تخبطها الأهلي دولة موحدة تتعرج مسيرتها إلى الديمقراطية تعرجاً شديداً لكنها تشد الرحال إليها إثر كل عثرة، وتجدد التمسك بها محجة ومقصداً. وقد اقتضى هذا، أي صد القوات الأجنبية وإرساء الدولة التركية على سلم وأمن أهليين، إرساء شرعية سياسية ووطنية جديدة على فعل شعبي وحركة شعبية حقيقيين، قوامها دولة وطنية ثابتة الأبنية والحدود والموضع. فلم يُستجب الداعي (النداء) التركي، الطوراني، وكان في وسع تركيا أن تستنفد طاقاتها كلها في الركض وراء السراب القومي. ولم يستجب الداعي العثماني، والاسلامي، وكان يسع تركيا اللهاث وراء ممتلكاتها القديمة وإثارة الاضطرابات فيها ومقايضة إخمادها بأثمان مختلفة. وصمّ الأتراك آذانهم عن دعاء الحروب الأهلية، العارية الأهلية أو القومية أو الإيديولوجية، وتركيا مجتمع الأغوات والخانات والبكوات والباشوات؛ وهي حفظت من فتوحاتها وتوسعها عدداً من العصبيات والأقوام التي أتبعتها بالعصبية التركية العثمانية، وتركيا ملتبسة الحدود الجغرافية والقومية والتاريخية: فبعضها أوروبي، وبعضها آسيوي، وهي الحاجز الذي حجز بين الشيوعية المظفرة وبين أوروبا الجنوبية وغرب آسيا، وورث مجتمعها فروقاً اجتماعية ناتئة وعنيفة؛ وكل هذا شأنه أن يجدد الخلاف ويسعره وأن يبعث صاحبه (شعبه أو قومه) على القلق والاضطراب. لكن تركيا، وقد أقبلت على الاستقرار في دولة ورضيت أن تقطع أواصرها بأسبابها وأنسابها، خرجت بعد أربع سنوات مريرة كياناً سياسياً وحقوقياً ثابتاً وقوياً، وخلّفت الحرب وهي قادرة على رعاية اختبار عصري قد يثمر ثمرته بعد قرنٍ بقي منه نيف وعقدان، أو أكثر فلا يوصد الباب في وجه الآتي واحتمالاته وقوته. وإذا كان ثمة ما يُقعد الاختبار التركي، أو المحاولة التركية عن إنشاء دولة ومجتمع عصريين، إلى اليوم، فناشىء عن التردد في حسم ما نحت الدولة التركية الفتية والمولودة من رحم منازعات كثيرة، نحو حسمه: فالاستيلاء على الشطر التركي من قبرص، وتغليب النازع إلى التوسع القومي على غاربه، هما من أعراض ردة قومية ورجوع في الاستقرار الوطني؛ واستعداء اليونان بقبرص وبحر إيجه وفي يوغوسلافيا القديمة والبلقان عامة قد يكون مداومة أو إقامةً على محاسبة دامية وثأرٍ لتهديد اليونان الكيان الوطني لتركي في ١٩١٦؛ والمسألة الأرمنية من منوال واحد؛ والمضي على الضم القسري لأكراد جنوب الأناضول قرينة على الترجح بين وحدة الدولة، وإرسائها على الشرائع والسنن والهيئات، وبين وحدة العصب والقوم، وهذه، أي وحدة العصب، حملت الترك على تهجير مليون ونصف مليون من اليونانيين، الأتراك وطناً وسكناً ودولة، فخسرت تركيا أكثر من عشر سكانها وكان هؤلاء وَصْلتها إلى أوروبا، وحملتهم على الإنكار على الأكراد ما يبينون به من سائر الترك فحفظت (وحدة العصب) في الحياة السياسية التركية حزباً قومياً يميل إلى الاستبداد وينذب نفسه إلى خلاص الأمة مستغنياً على إرادتها وعن انتدابها وتكليفها.

نظير الانجاز التركي، الكمالي، انهارت «المقاومة العربية» ـ وقد دعاها بعضهم «ممانعة» غير مدرك التصغير والتحقير اللذين تحتملهما معاني الكلمة وهو قَصَد المدح ـ انهارت من داخل، وأقامت على تجديد عوامل انهيارها طوال العقود السبعة المنصرمة. فحيث أخرج الترك احتياجاتهم ورغباتهم وإرادتهم إنشاء شعب، أي جسم سياسي متماسك، مُخرج عبارة سياسية واجتماعيةجلية، فناطوا السلطات بهيئات شرعية، وأنشأوا جيشاً محترفاً أحيا «حرب الشاش» التي وصفها هيرودوتس في كتاب الاستخبار وتولستوي في الحرب والسلم (حرب كوتوزوف نابليون)، ولجموا ترامي أطرافهم ونازعهم إلى الضم والتوسع، وباشروا ديبلوماسية كثيرة الفروع على أصل واحد هو سلامة الأراضي التركية التاريخية دون القومية ـ حيث صنع الترك هذا، أطلق «العرب»، على كثرة مصادرهم البلدية والاجتماعية، الزمام لميولهم ونوازعهم المختلفة والمتدافعة، وأنكروا حقيقة هذه الكثرة فألحوا في وحدة، وحدة «شعب» أو «مملكة» أو «دولة»، من غير أن يكون في أيديهم سبب واحد من أسبابها أو عامل من عواملها. فلم يكن في يد الجمع المختلط والمتنافر بدمشق شيء واحد يدل به على الفاتح الجديد، ويؤيد به طلباً أو رأياً، غير الوعد الذي قطعه ماكماهون لشريف الحجاز، وحوّر ستورز وكلايتون، موظفا القاهرة ورجلا كيتشنر وأحلامِه الشرقية، عبارته وحرفه. أما إنجاز عودة أبو تايه قطع طريق العقبة على العثمانيين فإسهام قليل إذا قيس بثمنه من الذهبيات، عداً ونقداً (أربعمائة مليون دولار من عملة ١٩٨٨)، وإذا زين بميزان العمليات العسكرية في المشرق، في ١٩١٩. بل إن هذا الإنجاز نفسه، وهو أثمر دخول القوات البدوية دمشق، أفضى، إلى أسباب متفرقة غيره، إلى تسعير الخلاف في الخليط الدمشقي، فانقلب خيره بعض الشر الذي فشا وحمَّ.

الولاء للإسلام يغلب التشابه لكنه لا يؤدي إلى التوحيد

حروب القبائل

من العسير على المؤرخ الا يثبت، بل ألا يوجب، رابطاً بين تصدع «الجبهة» العربية، سياسةً وحرباً وثقافةً، وبين نكث المكتب العربي بالقاهرة بوعوده وإطلاق يد بريطانيا وفرنسا (ويد روسيا السوفياتية في وسط آسيا والقفقاز، ولكن في سياقة مختلفة بعض الاختلاف) في الانتدابات وإنشاء الكيانات السياسية واختطاطها ـ في باريس، ولندن، وسان ريمو، وسيفر. فميادين الجبهات العربية، السياسية والحربية، ومسارحها، من مصر إلى شبه جزيرة العرب وبغداد وحلب، وما بينهما أي مدن فلسطين وأريافها بحذاء الصحراء والضفة الشرقية من الأردن وغوره الشمالي ودمشق والجزيرة ـ هذه الميادين والمسارح جرت بها منازعات وحروب متناثرة ومتعرجة على نحو لم يستقر على هيئة متصلة ومؤتلفة. فلم يظهر بين حرب العشائر الشيعية بجنوب العراق تعضدها فتاوى معممي النجف، وبين كر الحجاز على نجد واستيلاء نجد على الحجاز، وبين بدايات التصدي العربي لليهود المستوطنين بفلسطين، وبين غارات البدو المتوطنين على مستعمرات الجليل وعلى المزارعين المسيحيين والحاميات الفرنسية في جبل عامل، وبين موقعة ميسلون في ضواحي الغوطة الدمشقية ـ لم يظهر بين هذه الغارات جامع يجمعها ويؤلف بينها، ولم يسعَ أصحابها في التأليف بينها، بل لم يحاول أهل الميدان الواحد والمسرح والواحد أن يجمعوا متفرقهم على عمل أو صنيع مؤقت بعينه. والإحصاء المقتضب الذي تقدم للتو يستبعد مصر، على رغم تواقت حركتها والحركات الأخرى التي نسميها «غارات» توخياً لبعض الدقة، فإذا أحصيت الحركة الوطنية المصرية في الحركات العربية ظهرت الفروق

السياسية والثقافية والاجتماعية ظهوراً واضحاً. إذا قرنت الحركات والغارات هذه بعضها ببعض، وقرنتها جملة بالحركة الوطنية التركية، لم يقع المقارن على مناط واحد (أو صعيد واحد) ينيط به ائتلافاً بينها.

فلا القوى التي اضطلعت بها متشابهة: وهي ترجّحت بين العشائر العربية المؤتمرة بأمر أمير غاز (الحجاز والاردن) وبين العشائر الصادعة بأمر إمام ديني وسياسي وحربي (نجد) وبين ضرب ثالث من العشائر المتوطنة على مضض في أهوار مداومةٍ على الانتقاض على ولاة من مذهب مخالف (الفرات الأسفل)، وترجحت بين أعيان المدن وأسرها القديمة وبين عامتها وبين «أفنديتها» من الجيل الثاني، على ما سمي المتعلمون من أولاد التجار والملتزمين والإداريين العثمانيين؛ وترجحت أخيراً بين الفلاحين، على اختلاف طبقاتهم ومراتبهم، وبين طبقات المدن المتوسطة حيث قيض لمثل هذه الطبقات أن تنشأ في مصر خاصة. ولا الصور الاجتماعية التي تصورت بها الحركات متقاربة: فجرت في موضع على الغارة البدوية المعروفة وعلى البيات والكمين؛ وجرت في موضع ثان على «هرجة» المدينة الاسلامية وحركة عامتها من إغلاق حارة وسد طريق وتحصن في زاروب قبل الغفلة عن السبب في ابتداء الحركة، فيشتبك أهالي الحارة بعضهم ببعض ويقتتلون من جراء كلمة قيلت لامرأة دالفة إلى دارها أو دار سيدها؛ وجرت في موضع ثالث على التظاهر والإضراب المحدثين؛ وفي موضع رابع على السطو والسلب. . .

بل إن هذه الحركات (والغارات) عدمت عدواً واحداً تتشارك فيه فيردها إلى ما تجمع عليه من طريق هذا العدو. فقام النجديون والحجازيون بعضهم على بعض والجماعتان تردان بيت عطاء واحد وتغنمان من مغنم واحد، واحدة من المكتب العربي بالقاهرة والأخرى من نيابة الملك بالهند. وقامت عشائر الفرات الأسفل والكوت والعمارة على القوات البريطانية وهي سندُ فيصل الرخو، وصاحب أهل حيفا والقدس ومحرِّضهم على اليهود الوافدين، وملجأ المغيرين من شرق الأردن على الفرنسيين والمسيحيين واليهود. وقاتل الدمشقيون وبعض الضباط من بلاد الرافدين القوات الفرنسية وهي عضد عرب مدن فلسطين في مقاومة إنشاء وطن قومي لليهود، وهو إلى ذلك ملاذ الكثرة المسيحية في جبل لبنان. وبين من قام على البريطانيين من هواه عثماني، ومن هواه فرنسي، ومن هواه إسلامي، أو أهلي... وبين من قام على الفرنسيين مثل هؤلاء، شأن من قام على العثمانيين بعد أن رحلوا.

أنشأ الترك من عصبيتهم على اليونانيين الذين نزلوا بإزمير وأرادوا اقتطاعها وإرجاعها إلى القومية الهيلينية، وطنية تحصنوا بها من المطامع الفرنسية والبريطانية والروسية والإيطالية، إلى اليونانية ابتداءً. وأيدهم في ذلك، وقوّى عزمهم عليه، إرثان: إرث حكم ميّز الروملي والأناضول، الأرض التركية التي رسا عليها السلطان العثماني قروناً متصلة من غير جزر أو انكفاء، من أراضي السلطنة، على رغم الخلافة وعروة الاسلام؛ وإرث حضارة زراعية وفلاحية شدت الجماعات إلى أرضها، ورسختها فيها وفي عملها وبملكها، وربطت بينها (بين الجماعات) من طريق الأرض المتصلة جبلاً وسهلاً وساحلاً، إلى اتصالها الجغرافي وتماسكها من قارس جنوباً إلى أدرنة شمالاً. والإرثان هذان عدمها «العرب» وعدمتها الجماعات العربية السائحة أو المقيمة في مُضْطَرب حدوده اليمن إلى الجنوب، والموصل إلى الشمال، بين المتوسط والبحر الأحمر غرباً وبين حدود ١٨٧٥ العثمانية (الفارسية والعربية والكردية) شرقاً. فعلى خلاف الوحدة الاجتماعية التركية الأساس، وهي جمعت ثلة من المحاربين والمزارعين من أصحاب التيار معاً وانتشرت في الأناضول، من أرضروم إلى ازمير، تدريجياً وبحسب أخذ زرد الدرع بعضه بطرف بعض، قضمت رحلات البدو في الربيع، بحذاء مدار الهلال الخصيب ورسمه، الأرياف المشرقية، وتخللت السهول الداخلية، وتوطنت على أطرافها وحول مدنها، وأجلت عنها، وعن السواد عامة، طوال قرون، أهل الزرع والحرث من «الأنباط»، وقد حشر العرب المسلمون في هؤلاء أهالي الأرض السابقين على اختلاف جماعاتهم. فبقي من طبقة أهل الزرع هؤلاء من تمسك بجبال الأطراف (وسنجار والسماق وجبل لبنان وجبل الدروز وجبل لبنان وجبل عامل كانت، إلى عام ١٤٥٦، أو قبله بقليل، أطراف دار الاسلام) وسوَّروا اعتصامهم بما سماه أهل الوسط والحواضر بِدَعاً. وحلت محل الزُرّاع والفلاحين السابقين جماعات من البدو، أو الشاوية، المنتقلين من رعي الجمال والنوق، ومن الحرب والرحلة والخوة، إلى رعي البقر والضأن، وإلى الفلاحة. وهذه سبّة ومهانة، ولا يتخذها البدو عملاً ومهنة إلا مضطرين ومترجحين بين «البور» الصحراوي وبين «الفلاحة» ومترددين بينهما. فلم تستقر طبقة ثابتة وراسخة من أهل الزرع والحرث محل الطبقة القديمة التي جلت قرناً بعد قرن عن السواد المتخلف عن الفرس والرومان، وكان آخر جلائها حوالى القرن الثاني عشر الميلادي. وغلبت الأبنية القبلية، وثقافتها، على الزراع والرعاة، وعلى مشايخهم ورؤسائهم، واعتزل الولاة وأهل الحرب والدواوين وأصحاب التجارات وعلماء الشرع وراء أسوار المدن، فكانوا لا يخرجون منها إلا على تعبئة وحراسة وخفارة، مخافة غارات أهل البوادي. وكان هؤلاء يغيرون على أهل الفلاحة ويصادرونهم على شطر من محصول زراعتهم، فلا يردهم إلا جند حاميات المدن القادمون لاقتطاع حصتهم، وحصة مدنهم ودواوينها، وحملها إلى أصحابها.

وعلى هذا تقطّعت الأرض وارتثّت على مثال تقطّع زرّاعها و«ملاكيها» ونازليها، وعلى مثال ارتثاثهم وخلقهم. ولم تكن حال المدن، وهذه علاقتها بالأرياف وبأهل الأرياف وأهل البوادي، أحسن من حال الريف. فلما قدم يهود روسيا وشرق أوروبا، في العقد التاسع من القرن التاسع عشر، البلاد المحاذية اليوم لدول لبنان والأردن وسوريا، وهي إحدى بوابات الترحال البدوي بين شمال شبه الجزيرة وبين سهول المشرق، نزلوا حول طبريا والحولة بين مزارعين محدثين انقلبوا من البداوة إلى التوطن منذ وقت وجيز (منهم عرب الفاعور، وعرب الحمدون، وعرب اللهيب، وكلهم ضلعوا في أعمال العصابات، في ١٩١٩ و١٩٢٠). وهذا ما تنبه عليه، منذ ١٩١٣، مؤلفا كتاب **ولاية بيروت**، رفيق التميمي ومحمد بهجت، وما يمكن التثبت منه في الروايات والتقارير التي جمعها شارل عيساوي في **التاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب** (١٨٠٠ - ١٩١٤، ١٩٨٨)، وأشار إليه حاييم وايزمان في رسالة إلى الإدارة البريطانية في ١٩٢١. وإنما عجزت الحركة العربية، أو ما سمي بالثورة العربية الكبرى، وقبلها الجمعيات العربية والنوادي، عن بلورة فكرة «شعب» عربي، أو جسم سياسي متصل، يصح أن تنسب إليه «احتياجات» و«رغبات»، ويقدر على النهود إلى فعل يحقق هذه

اعتقل جمال باشا قادة الجمعيات وفرق الوحدات العربية من غير مقاومة تذكر



الفكرة، على مثال الشعب التركي، بسبب تقطع يرقى إلى قرون من قبل. فلا الأرض متصلة، ولا أهلها شعب متصل، ولا هيئاتهم متماسكة، ولا ثقافتهم منضبطة على أصول مشتركة ومعانٍ متواردة، ما خلا أنانيات جمعية وأهلية تتشارك في تدافعها وتفرقها، فتحمل نخبهم على نظر متقارب إلى الحوادث. فلا حدود، على أي معنى حملت الكلمة، لا بين الجماعة والجماعة، ولا بين البلد والبلد، ولا بين الرتبة والرتبة، ولا بين الحركة والحركة؛ فليس ثمة بهذه الحال ما يحول بين الانقلاب من سياسة إلى سياسة، وليس ثمة ما يرسي حلفاً على ركن متصل، أو يجمع على صنيع يقتضي انجازه بعض الوقت.

لا شك في أن تأخر الاستيلاء على الشرق الأوسط إلى أوائل القرن العشرين، وكانت أوروبا تخرج من «حرب بيلوبونيز» على ما سمى ريمون آرون الحرب «الأهلية» والاقليمية الأوروبية (أو الحرب العالمية الأولى) فخرجت منها منهكة ومقسمة، تتربص بها السلطنة السوفياتية الدواهي (وفي هذا المعرض لا شك في أن كلام فرومكين على دور لينين في إضعاف الفكرة الامبراطورية والامبريالية ينتسب، الكلام، إلى صفحة طويت وطواها الروس بعد البولنديين والمجريين) - لا شك في أن هذا التأخر أضعف قوة أوروبا على «تمدين» المستعمرات الجديدة بمدنيتها السياسية، ورأس هذه المدنية الدولة أو جسم الأمة السياسي. فجسم الأمة السياسي هو نظير «المدينة» التي عمّت امبراطورية الاسكندر الهيلينية وخلفائه ثم الامبراطورية الرومانية. ولا ينشأ هذا لجسم، ولا يترعرع وينمو، إلا شريطة توطنٍ فلاحي يتمتع بثلاث صفات: الحرية، والاتصال، والكثافة. وتتوج الدولة وهيئاتها مثل هذا التوطن. فإذا لم يسبقها بقيت مضطربة ومعلقة، على نحو اضطرابها وتعليقها العربيين، والافريقيين كذلك. والقوة التي عدمتها الامبرياليات الأوروبية هي القوة العسكرية أولاً، فهذه شرط القدرة على تدمير العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تستظهر بها المجتمعات المتماسكة بتضامن «آلي» أو قرابي وأهلي. وهذا ما حمل تشرشل على قصر الحاميات البريطانية على قواعد جوية وقوة دروع وبعض الشرطة. لكن الامبرياليات الأوروبية عدمت القوة المعنوية على نشر أنموذجها السياسي والاجتماعي مثالاً يحتذى عليه، فكانت مصدر التشكيك فيه، وأصلته روسيا الشيوعية وألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية نقداً جارحاً ما زالت أصداؤه تجري إلى اليوم على ألسنة الدعاة القوميين والدينيين. قد اتفق الاستيلاء على غرب آسيا وبعض وسطها ومرحلة «السقوط» التي عزاها روبيرت كينيدي، شأن فرومكين، إلى زيادة التكلفة العسكرية لمرتبة القوة على حين تقل الموارد الاقتصادية الداخلية؛ والسبب في شحها هو إبهاظ التكلفة العسكرية وإقتطاعُها الاستثمارات التي يحتاجها تجديد أجهزة الانتاج وتحتاجها القدرة على المنافسة. لكن القوة السوفياتية، وهي من بعض وجوهها تتمة الامبريالية الروسية، لم تبال بتكلفة القمع ودمرت العلاقات الاجتماعية في آسيا الوسطى والقفقاز من غير تردد ولا تشكك، لكنها عادت بعد سبعة عقود، وتعثرت بأبنية قريبة بعض القرب من تلك التي احتسبت هلاكها وانصرامها.

> ما خلا مصر وإيران ليس للعلماء المسلمين شأن كبير لا عدداً ولا هيئة

نشأ الشرق الأوسط العربي، على النحو الذي نشأ عليه، عن هذه العوامل مجتمعة. فبقي في إسار العصبية القومية وإسار نازعها إلى الضم والتوسع، وإلى الخروج على الحدود والقيود أكانت جغرافية أو سياسية وقانونية. فبعد أن نددت جماعاته بالدول التي فرضت على «شعبه»، ورمتها بالاصطناع، تمسكت نخبه بهذه الدولِ وساست أهاليها بسياسة السيد عبده وملك يمينه، غير أنها لم تتخلَّ عن رغبتها في ضم الدولة «الشقيقة» التي تتوسم في نفسها القدرة على ضمها. فأراد العراق الملكي ضم سوريا، وضم شرق الأردن الضفة الغربية. وأرادت سوريا ضم لبنان ولم تقر به دولة مستقلة تبادلها التمثيل الديبلوماسي. وكانت سوريا تلوح بضم شرق الأردن ويرى حكامها لأنفسهم حقاً فيه. وعندما «نهضت» مصر بددت قوة نهضتها في الهيام على وجهها العروبي. ولم تسلم الحركة الوطنية الفلسطينية من هذا النازع فكانت تسعى في قبول «شعب» مشرقي آخر ضمَّ نفسه إلى «الشعب» الفلسطيني، أي إلى قيادته، فيصير الشعبان شعباً واحداً على مثال «الشعب اللبناني - الفلسطيني» وقبله «الشعب الفلسطيني - الأردني».

والإرادة القومية إذ تعدم جسداً، ولا يكون هذا الجسد إلا شعباً متصلاً من طريق أرض وحرث وملك وحقوق (أي هيئات وحرية)، تنزع إلى مضاعفة نفسها، فإذا بها إرادةُ إرادةٍ (قومية)، وإلى استيلاد نفسها من نفسها. فشرط الإرادةِ الإرادةُ، والإرادة القومية إذ تعدم جسدها تحل في الأجسام الأهلية الموروثة، ووارثةِ الفرقة والتقطع الاجتماعي، فتبقي على هذا لأجسام وترعاها، وتبقي على خواء الحكم فتتبعه بالأجسام الأهلية. فتتجدد الأجسام الأهلية هذه وتحول دون نشأة شعبٍ حقيقةً، ودون نشأة جسمه السياسي، أو دولته. وهذه الحال ليست شوارعُ بيروت، المدمرة، وحدها شاهداً عليها. فالشواهد عليها قامت في غير مدينة عربية. والحق أنها قامت عليها، وتقوم عليها يوماً بعد يوم، في كل المدن العربية، تلك التي شهدت وتلك التي تنتظر. □



متفرقون ويتامى

بسام حسين
سورية

■ المرأة حزينة
كما لو أنها امرأة أخرى
مربية الندم
دجاجها وزؤان الانتظار
سهر السطح ، يبعد ابن آوى
كما لو أنه ابن آوى آخر
نحن يتامى ومتفرقون
بيتنا بالدهان الزيتي
عندما سقطت صورة مريم العذراء
فوق روح الجدة

نقبل العتبة لنمحو أخطاءنا
عتبة نتخطاها
ونصبح أيتاماً
شدة النعاس خلف نظارة الوالدة
تنفسها الهادىء
وبينه تنهيدة طويلة
الستائر تحرس ظهر النافذة

على شارع العيون والمبيعات
فجأة تسكت «إذاعة لندن»
ظهيرة آب

وقت اكتشاف الأعضاء التناسلية
نتبرد في ثمرة البطيخ المثيرة
حشرات تتدخل
في شؤون علاقات الحب
كل شيء ينده لنا
كفصل في رواية عن البحر والغرام
مشتاقون كأننا بقعة زيت
على نسيج يحف بالبياض
انتهت دزينة الكبريت والصابون
انتهى الوالد

نحن متفرقون ويتامى
كما لو أننا
أولاد عائلة أخرى □

شهود الزور

جماهير الفرجة من حرب الخليج حتى حادث العتبة

فاضل الربيعي

*كاتب وروائي عراقي مقيم في قبرص.

■ الفتاة: «فوجئت بيدٍ تمسكني من الخلف فتملّكني الفزع. وقبل أن أستدير لأرى من يفعل ذلك، أمسكني شابان من كتفي. توقعت في البداية أنها سيبعدانني عنه. ولكنني فوجئت باثنين آخرين كانا يشلان حركتي. أمسكاني. صرخت بقوة: الحقوني! ولم يستجب أحد. وحملوني إلى خارج الأوتوبيس وألقوا بجسدي وهم يقيدونني؛ على الرصيف من موقف الأوتوبيس. وأثناء ذلك قُطعت ملابسي الداخلية تماماً وأصبح نصفي عارياً تماماً في أقل من عدة ثوانٍ.

ولم ينقطع صراخي، ولم أكن أستوعب الموقف تماماً. الناس تقف حولي كأنما يشاهدون فيلماً سينمائياً. وفجأة شعرت بألم شديد في موضع العفّة مني. وكل فترة أجد أمي تلقي بجسدها فوقي لتحميني والناس يلقون بها بعيداً. تخيلت أنهم كلهم تآمروا عليّ، ولم أكن أتخيل أبداً، أنهم يتجرّدون من إنسانيتهم ليشاهدوا المأساة مثلما يشاهدون فيلماً سينمائياً».

الأم: «لكن الذئاب البشرية المُتفرّجة على المشهد من البداية؛ حملوني وألقوني بعيداً، كأنما يريدون استكمال المشهد. قبّلت أيادي المواطنين كي يتحركوا لإنقاذ ابنتي. ولكنني اكتشفت أنني أتوسل لأصنام تتحرك فقط ولا تحسّ. لا يشعرون بمصيبة كهذه، وكأنهم يستمتعون بما يشاهدونه، وكأنه فيلم على الطبيعة بالصوت والصورة. . .».

هذا المشهد (المسرحي) منقول حرفياً، عن شهادة الفتاة المصرية التي جرى اغتصابها علناً، وفي وضح النهار، وسط ميدان العتبة بالقاهرة ربيع ١٩٩٢، وهو الميدان المكتظ عادة بآلاف البشر. تماماً كما نشرته الصحف المصرية استناداً إلى محاضر البوليس. ولأغراض تقنية بحت، جرى ترتيب شهادة الفتاة ووالدتها العجوز في صدر هذا المقال، لتبيان درجة التوافق التراجيدي، بين المشهد كما جرى في مسرح ميدان العتبة، وبين تمثّله الأدبي. إن إعادة ترتيب هاتين الشهادتين كنص مسرحي، ربما تقدم خدمة لا تضاهي لكل من يرغب في قراءة الحادث، قراءة مغايرة، تجعل من التأويل السوسيولوجي نصاً مفتوحاً. وبقطع النظر عمّا أثاره الحادث، فيما بعد، في مختلف أوساط المجتمع المصري، وربما العربي (حيثما تسنى له الإطلاع على ما جرى) فمما لا شك فيه، ان مغزاه الحقيقي يظل من القوة، بحيث يحيلنا على الفور، إلى متخيّلاتنا الإيديولوجية عن (الجماهير) وعن (الواقع الاجتماعى العربي) ككل.

فكرة خداعة

من بعيد؛ من خارج هذا الواقع مجرداً من أية رتوش، ستبدو فكرتنا مزعجة وخدّاعة، زائفة وذرائعية، ولنقل أقل صلابة من الواقع ذاته. فحتى اللحظة كنا نظن ان هذا الواقع المتعيّن في وعينا بدقة؛ في الزمان والمكان العربيين (كما نعرفهما افتراضاً) إنما يبادلنا في استمرارية ثقافية فعّالة نوعاً ما، مقداراً محدداً وقابلاً للاستيعاب والتحمّل من الأفعال وردّات الأفعال، من الأحداث والوقائع، ومن تأويلنا لها أيضاً. وهي إجمالاً، قابلة للإدراك وحتى التبرير. ولعل التاريخ الجنائي الصادر عن هذا الواقع، بسلسلته المعروفة من الجرائم والتجاوزات الاجتماعية، يعطي لمثل هذا الاتفاق الضمني بين الواقع ووعينا له، صدقية لا تماريها العين. فنحن ـ على سبيل المثال ـ نستطيع إدراك البعد الاجتماعي الواقعي للجريمة العادية، وللمآسي اليومية، وأيضاً تبرير (تفسير) دوافع القتل والاغتصاب والسرقة، بوصفها الشكل التلقائي الذي يتمظهر فيه الفساد والفقر والبطالة، والناجم أساساً عن نوع من الإحتكاك غير الخلاّق بين الفرد العربي ومجتمعه، وعلى أرضية مدركة ومشخّصة في نهاية المطاف. هذا التاريخ الجنائي معطوفاً على تفسيراتنا الجاهزة له، يثبت الحقيقة القائلة، إننا لا نفاجأ عادة بوقوع مثل هذه الأحداث، فهي تصدر عن واقع اجتماعي مدرك ومشخص بقوة، والتراث

الرومانسي الضخم، الذي خلّفه لنا الأدب العربي الاجتماعي، يزوّدنا على الدوام بأقاصيص وحكايات مروّعة. فما الذي يجعل - إذن - حادث العتبة خارج سياق هذا التاريخ؟

قبل كل شيء، يجب إقصاء واستبعاد كل التفسيرات التقليدية التي علّقت على هذه المناسبة التراجيدية، على الأقل لأنها تقدم أجوبة جاهزة تتجاهل طبيعة المتغير في التاريخ الجنائي (العربي). الواقعة فريدة في خصوصيتها، تتراكب فيها جملة من المعطيات والأسباب، قد تكون في بعض مظاهرها، بعيدة كل البعد عن الدوافع التقليدية المعروفة (كالبطالة، والفقر، والفساد.. إلخ) في حين أن التفسير لا يزال ينطلق من أرضيته الجاهزة. وبوجه الاجمال، لا بد ان هذا الحادث يسدّد لطمة عنيفة لمتخيّلنا الإيديولوجي والسياسوي، إذ إن السلبية (الإحباط) التي نتحدث عنها كحالات سائدة وسط (الجماهير) تتبدى لنا في هذه اللحظة، كما لو كانت جرعة زائدة، سامة وقاتلة، من الإحساس بمرارة الواقع. وقد يكون من شأن هذا، أن يلغي الاتفاق الضمني القائم بين الواقع ووعينا له، ليحل محله نوع من الغموض والتشوّش والعجز عن الإدراك. لقد كنا ندرك سلفاً مغزى كل حادث جنائي (اجتماعي) وأبعاده؛ بفضل هذا التوافق وربما التواطؤ. بيد أننا واعتباراً من هذه اللحظة، أمام تطور جديد وغير مألوف، يتوجب اعتباره مناسبة جديدة للإقرار بانعدام التسوية الممكنة بين الوعي السائد والواقع السائد. ما حدث يلغي (المرحلة الذهبية) التي عاشها وعينا في كنف العلاقة الزائفة مع الواقع، ويحل محلها انفكاكاً لا رجعة عنه، نهائياً ومحزناً، بين متخيّلنا عن الواقع وبين الواقع ذاته. قد يبيّن هذا الأمر جانباً من جوانب شعورنا بالغربة ونحن نتلقى حادث الاغتصاب العلني في الميدان المكتظ بالجماهير وعلى رصيف الأوتوبيس.

إن صورة (الميدان المكتظ بالجماهير) التي رسّخها في لاوعينا الأدب الرومانسي، هي أول ما يتهشّم في وعينا، ويتناثر كسوراً وشظايا جارحة. فالميدان والاكتظاظ البشري، (وحركة الجماهير) كلها مفردات أثيرة وذات جاذبية وسحر وقداسة خاصة في متخيّلنا الايديولوجي، ترسّخت وتصلب عودها في قلب التاريخ الاجتماعي العربي الحديث. ولا بد أننا احتفظنا لهذه الصورة الثورية - حتى اللحظة - بكل ما يلزم من الهيبة والامتثال. وعلى هذه الصورة الثابتة والراسخة، ظل الأمل بحدوث (المعجزة الجماهيرية) التي تقلب الواقع رأساً على عقب، في لحظة ساطعة ومشرقة من التاريخ، فعّالاً ومُنتجاً كلما بدا لنا أن الأوضاع تتراجع إلى وراء. هذا حتى لا نقول ان الأمل هو ما تبقّى؛ كعنصر ضعيف وخامل في واقع راكد تتعاظم أسباب انهياره. والحال هذه، فإن ثمة صورة أخرى تنبثق منها المفردات ذاتها التي عاشت معنا، وعلى هذا النحو لم يعد الواقع مُتخيّلاً ايديولوجياً، بل غدا واقعاً حقيقياً، وحقيقياً للغاية.

قصص الرعب

بالمعنى الأنف، يغدو الواقع العربي واقعيا، وذلك بتجرده وتخلصه من كل اسقاطات متخيّلنا الأدبي والايديولوجي والسياسوي، أي بفضل عودته إلى جوهره كمعطى تاريخي مكتمل، عصيّ ورافض لكل تزوير ثقافي. إنه الواقع الحقيقي الذي يبادر إلى فك علاقته بوعينا الزائف له ويسارع إلى محق مفرداتنا المقدسة والأثيرة، عازماً على استردادها؛ (فالجماهير) هي هذا الكم الفائض والمتضخم من المعضلات الثقافية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية، وليست كتلة سديمية، سحرية، خالية من النقائض والشوائب. هكذا يسترد الواقع صورته التي شكّلها (للجماهير) من وعينا الزائف الذي راق له حجزها، وعبر العتبة ومن خلالها يعيد الواقع تعريف نفسه ببلاغة مأساوية.

في الأثناء، لا بد أن وعينا الزائف، حاول تجربة طاقته على تقديم جواب مماثل: أن يرتدّ إلى جوهره، ليتأمل مغزى هذا المتغيّر العنيف في السياق الذي تشكّل فيه التاريخ الجنائي. ولكن معضلة الجواب تمثّلت في أن الوعي ظل متشبثاً إلى النهاية بتوصيف الحادث (كمأساة اجتماعية أخرى)، تدلّل على ما للفقر والبطالة والفساد من قوة وجبروت في تدمير الأخلاق العامة، وهذا ما تُنبئنا به، على أكمل وجه السلسلة الطويلة من مقالات (علماء) الاجتماع والصحافيين والأدباء والكتّاب في الصحف المصرية. ولم يكن ممكناً في زحام هذه الثرثرة، رؤية المفاجأة التي قدّمها الواقع، ليكشف لنا حجم الخدعة: إن التاريخ الجنائي كما استلمناه من خلال أدبيات المآسي اليومية، ينسج حدثاً مأساوياً مختلفاً كل الاختلاف. ليست هذه مادة (الحرام) الاجتماعية التي صنع منها يوسف ادريس روايته، حيث يأخذ الاغتصاب شكله الفلاحي، وحيث يمتزج الدهاء بالقوة، والفقر بالانحطاط العاطفي، وهي قطعاً ليست مآسي فضّ البكارة في السينما المصرية والعربية، مع أن الشكل الأوّلي الذي ولد منه الحدث في مسرح العتبة، يوحي بالتشابه، بل ثمة مادة أخرى، ومن نسيج آخر.

في الفساد العميق للواقع، ثمة عمق آخر. تجربة أخرى غير مكتشفة، تصوّر مختلف لا يعود معه هذا الواقع، زاخراً بالمآسي والقصص المرعبة وحسب، بل ان قدرتنا على الغوص فيه، والتنقيب داخله، يغدوان عملاً شبيهاً بالانتحار. المستنقع الذي اختاره الأدب كأفضل عبارة لتوصيف الواقع، لم يعد مستنقعاً، بل أضحى طوفاناً مضمراً تحت السطح، رهيباً ومدمراً ويهدد بأن يجرفنا معه في كل لحظة. هذا ما يُنبئنا به على الأقل، حادث العتبة وكل (عتبة) عربية: إن الواقع الذي تم تشكيله في المُخيّلة الإيديولوجية والثقافية العربية، ليتخذ منذ الآن، شكلاً مغايراً يقطع كل صلة أو رابطة له، بالصورة التي أُنشئت عنه وبمحمولاته الأخلاقية، ومن البدهي أن تكفّ في سياق هذا التبدل، قيم المجتمع الزراعي الراكد، كالمروءة والرجولة والشرف، عن أن تفعل فعلها، وقد تنزوي وتبتعد تدريجياً عن فضاء هذا المجتمع، تاركة مكانها لقيم أخرى ومحمولات أخلاقية أخرى.

أقوى من الخيال

إن مشهد الاغتصاب العلني هذا، يفوق في قوته التعبيرية، قوة النص الأدبي. قد تكون هذه حقيقة جديدة بالاختبار، فلو افترضنا أن كاتباً قصصياً أو فناناً سينمائياً، جمح في خياله، ورسم صورة قلمية أو مشهداً فنياً مماثلاً، فلا شك أن ذلك سيظل محض تخيّل أدبي عن فساد الواقع، وانهيار نظام القيم الاجتماعية. أي محض إرسال أدبي عن واقع افتراضي، ولكن كيف نشأ الإحساس عند الفتاة/الضحية لحظة اغتصابها، ان (الجماهير) المكتظّة في الميدان، كانت تتلقى المشهد الواقعي بوصفه ارسالاً فنياً وليس واقعياً؟

لنلاحظ أن الفتاة في شهادتها (المأخوذة كمقطع حواري، مسرحي) وصفت الحادث انطلاقاً من موقع (الجماهير) كمتفرج

واقع دمر
مفرداتنا
المقدسة

جماعي، والاغتصاب كمشهد سينمائي، فهي تقول أن الناس كانوا يشاهدون فعل الاغتصاب العلني كما لو كانوا يشاهدون فيلماً سينمائياً، أي صورة فنية عن الواقع، لا الواقع عينه. كيف إذن يمكن للمرء، مهما كانت دوافعه وظروفه الشخصية والمجتمعية وحالته النفسية والثقافية، أن يشاهد الواقع كصورة متخيّلة؟ ثمة ما يدعونا للتأمل العميق في هذه اللحظة المسرحية ـ السينمائية، التي تصفها الشخصية الرئيسية في الحادث، وصفاً مذهلاً (فالجماهير) كانت تشاهد بالفعل فيلماً سينمائياً، مشهداً فنياً مثيراً، وفر له صناعه كل أدوات الإثارة اللازمة بتقنيات عامية، شعبية: موقف أوتوبيس. ضحية. (جماهير) متفرجة. ماذا تعني هذه اللحظة التي تندمج فيها (الجماهير)بما يشبه حالة غيبوبة جماعية عن الوعي، في دور المشاهدة السينمائية، أي في تلقي الواقع كإرسال فني؟ طبقاً لما يقوله المقطع المأخوذ من شهادة الشخصية الرئيسية في الحادث، فإن الجماهير كانت تشاهد الحادث كما لو كان فيلماً سينمائياً، وبالتالي، فهي تعمل في إطار هذه الممارسة الثقافية الجماعية لفعل الاغتصاب، على دمج ذاتها السديمية، دمجاً كلياً، عنيفاً وشرساً ومهتاجاً، في الدور الذي يُترك لها للعبه، وبتماهيها التام مع أبطال الاغتصاب، فإنها تزيل وتلغي كل حدود أو فواصل بين دورها كمتفرج وبين دور الآخرين كمشارك، وصولاً إلى التماثل النهائي في استقبال المشهد كنوع من الارسال الفني عن الواقع لا الواقع ذاته. لأجل هذا تقول الفتاة انها شعرت (إن الناس كلهم يتآمرون) عليها؛ إذ لم تعد تميّز بالفعل بين المشارك في الاغتصاب والمتفرج عليه. هذا التماهي لا يحدث من الناحية الفعلية إلّا في المسرح، وربما لا يكون ممكناً تصوره على النحو الذي يظهر فيه، إلّا في سياق نوع من التمثيل الجماعي، أي بكلام آخر، نوع من الإرتداء الجماعي للأقنعة، والإنغماس في فعل مقصود للإنفصال عن الواقع، وإنشاء شكل جديد له. في هذه الحالة فقط يمكن لهما (المشارك، المتفرج) أن يحققا تصميمهما النهائي على إدراك الواقع بوصفه مشهداً سينمائياً لا أكثر. وماذا يعني تصميم المرء على إدراك ورؤية الواقع كإرسال فني، كصورة، كمشهد؟ إن لم يكن ذلك نوعاً من الوعي، فمن المحال قبوله على أنه مجرد ممارسة لا واعية، لا مقصودة، ذلك أن كل عناصر قبول هذا المشهد، كامنة في الجزء المنظور من وعي (الجماهير) لحالتها في تلك اللحظة المسرحية ـ السينمائية. وهي لا شك، تدرك تمام الإدراك؛ انها كانت تتلقى الواقع كاملاً لا مجرد صورة فنية عنه، مثلما تدرك في لاوعيها، انها تنغمس في التمثيل: لعب دور المشاهد إلى النهاية بكل الأبهة اللازمة والضرورية لدور المتفرج، وتحقيقاً لفعل الفرجة المسرحية، بكل الأبهة اللازمة والضرورية أيضاً.

لم تعد الفتاة تميز بين المغتصب والمتفرج على الاغتصاب

إن الجوقة التي تهتف لبيكت في الكاتدرائية حيث يتحقق فعل القتل (نحن لا نملك سوى الانتظار والمشاهدة)؛ كفعل وحيد، لا تنفي عن نفسها، الوعي بالدور المتروك لها، تماماً كما هو الحال مع جوقة الجماهير في كاتدرائية ميدان العتبة. وكلاهما ترددان: نحن المساكين، ليس ثمة فعل متروك لنا سوى المشاهدة. بيد أن المشاهدة هذه، هي الأداة المثلى لرفع مستوى الإرسال الفني حتى ذروة الإثارة، وحتى استفزاز الضحية وحملها على الصراخ والتنديد. وإلا لما قالت الفتاة أنها تعجب للكيفية التي تصرّف فيها المتفرجون المندمجون في دور الفرجة السينمائية: الهياج والهستيريا والعصاب والتلذذ لرؤية الوحوش البشرية وهي تفترس الضحية وتفضّ بكارتها.

جماهير الفرجة

من أين يستمد هذا المشهد عناصره الواقعية؟ لا بد أن ما حدث كان تفصيلاً عنيفاً في مشهد أكبر وأكثر عنفاً. ولا بد كذلك، أن (الجماهير) لم تكن تفعل، (وهي التي تركت أصلاً لدور وحيد هو الفرجة) أكثر من إعادة إنتاج المشهد العنيف والكبير في حياتها، في صورة مشهد صغير وعابر في موقف الأوتوبيس.

يأتي هذا المشهد (المسرحي) الصغير، في أعقاب جملة من مشاهد ومناظر سياسية ـ اجتماعية ازدحم بها عصرنا ومجتمعنا خلال العقود الأخيرة، شكّلت في مجموعها وعي هذه (الجماهير) بالواقع، وانبنت في إطاره مواقفها وتصرفاتها وسلوكياتها وقيمها الأخلاقية. وما فعلته الآن سبق لها أن فعلته بأشكال متفاوتة من القوة، فقد سبق لها وأن كانت في دور المتفرج، حيث اتخذت قرارات الحرب، وقرارات الثورة (والتغيير)، واستبعدت كلياً من كل العمليات الرامية إلى صياغة المجتمع. لقد كانت ترى طوال العقود الممتدة من حقبة الاستقلالات الوطنية حتى الحرب الملتبسة النتائج عام ١٩٧٣، مروراً بهزيمة ١٩٦٧، الدولة وهي تنفرد في تفصيل المجتمع على قياسها. ورأت إلى هذه الدولة، القطرية، التجزيئية، وهي ترفع عقيرتها بالوحدة، في حين كانت تغطس في عزلتها الماضوية، وتخوض الحرب من أجل فلسطين لا بوصف فلسطين خلاصة وعينا كعرب، بل بوصف فلسطين مادة للهياج الجماهيري الحماسي، أي لدمج الجمهور الشعبي في كتلة الدولة السديمية من خلال إناطة الدور التمثيلي، المسرحي، الفرجوي، به. بل ان وسائل دعاية الدولة كانت ولا تزال تمجّد الدور الذي لعبته (الجماهير) عام ١٩٦٧ باعتباره مثالاً ملهماً: لقد كانت تلصق آذانها على الترانزستور وتزدحم أمام شاشات التلفزيون لمشاهدة البطولات. إنه الدور المرغوب به. اللطيف والمحبّب وغير المكلف، والذي يتوجب إبقاؤه سمة غير قابلة للزوال عن جبين (الجماهير). وعندما اكتمل دور الدولة العربية كلاعب بديل عن (الجماهير) في المسرح الاجتماعي والسياسي، لم يعد لهذه الأخيرة سوى دور المساكين.

مع ذلك لا بد من استيعاب دلالات مشهد (العتبة)؛ في إطار كونه نتاجاً محلياً خالصاً، يصدر عن تكوّن جديد للتوتر الاجتماعي، بلغ في هذه اللحظة فقط، وفي هذا المكان فقط، ذروته التمثيلية، ولكنه لن يكون في مطلق الأحوال مقتصراً على المكان الذي جرى فيه؛ بل سيمتد إلى كل (ميدان) وكل (عتبة) في الوطن العربي، وحيث تنحدر صورة الجماهير العامية إلى ذئاب بشرية. إن أكثر هذه المشاهد التي ازدحم بها مجتمعنا (وعصرنا) منذ وقت قصير، صخباً وعنفاً وهياجاً ومأساوية، كانت بلا مراء حرب الخليج الثانية، وهي تبدت في أكثر مظاهرها تجريدية، كنوع من (الاغتصاب) العلني الذي جرى أمام أنظار الجماهير. اللافت للانتباه، ان وسائل إعلام (الدولة العربية) عاودت استذكار التمجيد الحزيراني لحاسة السمع عند الجماهير العربية، التي استخدمت ـ من جديد ـ خصيصتها الفريدة كمستمع لراديو الترانزستور. فجرى استرداد هذا الماضي بكل ما يلزمه من تفاصيل وديكورات وتشبيهات، وتمّ تذكيرنا بأن الجماهير إنما تستعيد تقليداً قديماً يليق بها حدها، وذلك حين تعيد استخدام (حاسة السمع) بأقصى ما يمكن من طاقة، لمتابعة أنباء الحرب، والإندماج في أجوائها. ويمكن في هذا السياق، إحالة مشهد الانقضاض الدولي على العراق، إلى فكرة الضحية والذئاب

البشرية، بهدف تقريب اللحظة التي لم يتكشّف فيها عجز الجمهور العام عن الفعل وحسب؛ وإنما أيضاً، اللحظة التي تم فيها اخضاعه لتدريب قسري، شاق وطويل على قبول (الاغتصاب) وحتى تبريره. وفي بعض مظاهر هذه الحرب، يمكن ملاحظة نوع من ممارسة الفرجة المسرحية والسينمائية عبر الـ CNN، التي لعبت دوراً مثالياً ضخماً في تأمين التغطية الكافية لحاجات الفرجة الجماعية، أي لمستلزمات (الاغتصاب)، أي رؤيته جماعياً والإنفعال به. في تلك اللحظة، كان يمكن أيضاً رؤية الإنفصال في شبكة القيم الاجتماعية بين (الضمير الحي) والنوازع الغريزية للنجدة والمناصرة، وبين الإمكانية الواقعية لممارستها واستخدامها. وللمرة الأولى بدا العرب، لا جمهور العتبة وحده، في حالة عجز تام عن تشغيل نظام القيم الاجتماعية المترع بمفاهيم المروءة والشرف والرجولة، الذي في حوزة مجتمعاتهم كلها، والمؤسس كنظام حماية وقائي.

عندما يعجز المجتمع أمام قوة السياسة، عن التدخل، فإن ما سيتكشف، لا الهامش المتروك، والوحيد، أمامه للعب الدور كاملاً، كمتفرج، بل كذلك حقيقة هذا المجتمع. وبالفعل، استيقظ المجتمع على حقيقته الكئيبة التي اتخذت منذ الآن شكل هامش وحيد، ودور وحيد: الفرجة. ولقد تلقى بقدر مذهل من الحماسة؛ مشهد (الاغتصاب) السياسي والعسكري العلني بوصفه مشهداً سينمائياً، أي إرسالاً فنياً عن الواقع، لا الواقع عينه. إن معظم التصريحات والتعليقات الشعبية عن حرب الخليج، كانت تركّز على هذه النقطة الهامة: تشبيه الحرب كمشهد سينمائي طويل ومأساوي، وهو ما يفسّر إلى حدود بعيدة، شكل الاندماج النهائي في الدور.

لغة مثيرة

يلفت الانتباه في سياق تحليل شهادة الفتاة ـ الضحية وأمها، ثلاثة استخدامات مثيرة. وسيتم إلى النهاية معالجة ومعاملة المقاطع المأخوذة من هاتين الشهادتين، على أنها تتمتع بكل مواصفات النص الأدبي، وذلك لغرض تبيان الأثر الذي يخلقه المتخيّل الثقافي الموروث، المتواصل، عن (الواقع) وعن (الجماهير) لا في وعي النخب الثقافية، وإنما في وعي القاعدة العريضة في المجتمع.

في المقطع الأول من شهادتها، تقول الفتاة ـ الضحية، انها ظنّت أن الشابين اللذين أمسكا بها، كانا يهمّان بإبعادها عن المجرم. كأن الأمر هنا زلّة لسان، فبدلاً من أن تقول «إبعاده عني» في الوضع الطبيعي لحالة التقابل العدائي، استخدمت عبارة «إبعادي عنه»، وهو ما يشبه إقراراً ضمنياً بأنها وهي الضحية، لم تعد تفكّر إلّا بطريقة واحدة في الخلاص من المجرم: أن تهرب من مواجهته، وأن تهبّ (الجماهير) لجعل هذا الهروب ـ الخلاص ممكناً. وحتى في أعقاب انتهاء الحادث، فإن الضحية عاودت استعمال العبارة ذاتها بوعي تام. ليس من العسير ـ إذا كانت المسألة محصورة في الحيز اللغوي للحادث ـ أن تستخدم (الفتاة) التعبير التلقائي في مثل هذه الحالة، والمنسجم تماماً مع حالة التقابل العدائي بين الطرفين: «إبعاده عني»، بيد أن ما ليس ميسوراً أمامها، لم يكن يكمن في حيز اللغة، حيز الواقع. فإذا كانت اللغة تتيح للضحية أن تستخدم تلقائية ردة الفعل بكل خزينها اللغوي، فإن الواقع ليبدو ممتنعاً على ذلك. إنه لا يترك لها سوى هامش صغير، سرعان ما يتضاءل مع تضاؤل إمكانية (التدخل الجماهيري) السحري، بل ومع تحوّله المفاجىء من خلاص متوهم إلى مشارك في فعل الاغتصاب. في مستوى آخر من الشهادة، سنلاحظ أن الفتاة ـ الضحية، أدركت غريزياً هذا اللاتوافق بين اللغة والواقع، ولهذا شرعت في استخدام التعبير المطابق للإمكانية المتخيّلة: حدوث معجزة «ابعادها عنه». في الأثناء تقول الأم بتلقائية اللغة وتلقائية سلوك الضعف الإنساني «انها قبّلت أيادي المواطنين» وتوسّلت إليهم أن يفعلوا شيئاً. وتعبير «مواطنين» يعني أنهم يتساوون معها في الحقوق والواجبات التي حدّدها القانون (محض قانون). بيد أنهم في تلك اللحظة ويا للهول لم يكونوا مجرد (مواطنين) كما تخيّلت. لقد كانوا سادة الخلاص المتوهّم دون منازع. المفارقة المذهلة، ان هؤلاء لم يكونوا البتة، ليعتبروا أنفسهم كذلك، بل ببساطة: جمهور عادي، متفرج، تضغط عليه قوة المشهد التعبيرية ـ الغرائزية، أن يلعب دوره الوحيد، المتروك أمامه في كل حدث، وها قد وقع حدث مثير. أما نداء الأم وفتاتها، فقد أريد له أن يضغط في الاتجاه المعاكس: إخراج الجماهير من دورها الذي كانت تؤديه ببراعة، لاستعادة دور افتراضي آخر، يقوم فيها يقوم على أساس أن هذه (الجماهير) تملك إمكانية التدخل.

حين ندمج في تصوّرنا الواقعي، بين وهم الفتاة ـ الضحية بأن الشابين كانا عازمين بالفعل على إنقاذها من الذئاب البشرية، وبين وهم الأم بأن تقبيل «أيادي المواطنين» يمكن أن يفضيا إلى حمل (الجماهير) على لعب دور مغاير للدور الذي ترك لها أصلاً، واعتادت عليه وتآلفت معه، فإننا أمام صورة مثالية للغاية للجماهير؛ في لحظة تجردها من سديمها الإيديولوجي، وارتدادها إلى وضعها الطبيعي كما يقدمه الواقع، ككتلة صماء «كأصنام» لا تفعل شيئاً سوى مراقبة المشهد الجنسي. وهذه الصورة ستكتمل حين تقول الفتاة (والأم أيضاً) «إنهم كانوا في كل مرة، يرون فيها الأم وهي تلقي نفسها على جسد فتاتها لحمايته، كانوا يلقون بها بعيداً» لأنها تعيق متعة مشاهدة المشهد بوضوح. بماذا يذكر هذا الهياج الجماهيري الجنسي؟

هياج مخيف!

أغلب الظن، إن فعل الاغتصاب هذا، كما مارسه جمهور عام عيّن نفسه بدقة، وخلّصها من كل تجريد سياسوي (عن كونه كتلة خالصة النقاء ولها قداسة خاصة) هو مجرد استكمال لا واعٍ لمشاهد اغتصاب أكثر صخباً وعنفاً، جرت أمام أنظاره أو كان مشاركاً فيها بمحض إرادته ووعيه، أو أجبر على المشاركة فيها والتدرّب على مشاهدتها، فقبل أن يتسنى له الاستمتاع بهذه الفرجة السينمائية ـ المسرحية في موقف الأوتوبيس، كان هناك مشهد (الاغتصاب) في حرب الخليج، حيث الـ CNN تنقل بحرص شديد كل تفاصيل العملية المثيرة، بما يتيح للجماهير (السمعية) ذاتها، إمكانية استخدام حواسها الأخرى. هكذا تنقل الجماهير من حالتها (السمعية) إلى حالتها (البصرية) تحقيقاً لأغراض الإندماج في الدور الوحيد: الفرجة.

يرفع هذا التخيّل للصلة بين مشهدي الاغتصاب، وعيناً إلى مصاف التلامس مع حقيقة ان الجمهور العام في مجتمعاتنا، قد تدرّب عميقاً وإن قسرياً على مشاهدة فعل الاغتصاب، على نحو انعدمت معه كل التمييزات الممكنة، وانزاحت عنه بالتالي الفروقات المفترضة، فليس مهماً أن يكون هذا الاغتصاب سياسياً أو ثقافياً أو اجتماعياً ـ إنسانياً، كبيراً أم صغيراً، ضد شعب أو ضد فتاة، وإن

هذه الدرْبَة (المرضية نوعاً ما) على الانفعال بالمشهد، ترتقي بدورها إلى مستوى التقمّص بالمعنى البريشتي، ولقد تقمّص المتفرّجون، الشخصية التي كانوا عليها لحظة الحرب. بكلام آخر، قاموا باسترداد الدور الذي صمم لهم للعبه أمام الـCNN، بكل ما ينطوي عليه من إثارة وهياج، وهم يعيدون الآن بدرجات متفاوتة، تمثيل مشهد الاغتصاب في مسرح أصغر حجماً، بحرصٍ مثالي تام على مكانتهم كمتفرجين.

تصف شهادتا الأم والفتاة جانباً آخر من الحادث، يتمتع بكل عناصر التمثيل الجماعي الذي تزول معه الفروقات بين الممثل والمتفرج، فقد عمّت جمهور العتبة، رغبة عارمة، هياج مخيف، لرؤية المشهد كاملاً. ليست هذه بكل تأكيد مجرد رغبة غرائزية منفلتة، ولا هي مجرد لحظة إفلات مثالية من رقابة نظام القيم الاجتماعية (المنهار أصلاً)، بل هي على الأرجح، لحظة الاغتراب الحقيقي للإنسان العربي عن مجتمعه، كما تجلّت في دور تمثيلي صغير آخر. وهذا ما تنبئنا به المفارقة التالية، المدهشة، في سياق هذه الحكاية، إذ كشفت التحقيقات الجنائية، ان المتهم الرئيسي في حادث الاغتصاب وأحد الأبطال المباشرين فيه، معاق جنسياً. ومع ذلك فقد كان على رأس الحملة الجنسية ضد الفتاة على رصيف محطة الأوتوبيس.

اللابطل

إن هذا يحيلنا لا محالة إلى مشهد قصصي مثير في رواية غسان كنفاني؛ «رجال تحت الشمس»، حيث يتصدر حملة عبور (الصحراء) العراقية ـ الكويتية، بواسطة سيارة ذات خزان، بطل شبيه ببطل العتبة، وهما يشتركان في سمة واحدة: العنّة. لا يعطي هذا التماثل بين البطلين، الواقعي والروائي، صدقية للإنشاء الأدبي وحسب، وإنما أيضاً، صدقية خاصة للواقع القادر حتى الآن، على أن ينسب للّابطل دوراً بطولياً. سواء أكان ذلك بموافقة المجتمع أم بالضد من رغبته. ومع إقرارنا بما للفروقات البيّنة، من حيث الدوافع والأغراض، بين شخصيتي المشهدين، خصوصاً لجهة التوظيف الفني أو التحليلي، فإن ما هو هام للغاية، وجود مثل هذا «البطل» في مثل هذه المشهد.

لقد اختار الروائي، شخصية (أبو الخيزران) كاعتراف أدبي، رمزي، بقوة وسطوة القدر الاجتماعي المطلقة، والتي ستأخذ الأحداث في سياق مختلف، تنسج فيه المأساة فصولها من لحم البشر اليائسين. وأيّاً كان تصوّر النقد الأدبي، للهيئة الاجتماعية التي يتجلّى فيها هذا القدر المأساوي، بشكل طبقة بورجوازية ـ كما يحلو لبعض نقّاد كنفاني ـ أو في شكل نصف شخصية ـ نصف رمز، بالمعنى الذي يقصده يان كوت في نقده الشكسبيري، أو حتى مجردة من أية محمولات رمزوية (طبقية)، فإن غسان كنفاني دلّنا في النهاية على هذا اللابطل، الذي ستسوقه الظروف (أو يسوقها) للعب دور البطل. هذا البعد التراجيدي يجب أن لا ينظر إليه باحتراس، فهو يقرّب بالفعل صورتي البطلين: بطل «رجال تحت الشمس»، الروائي، الخيالي، وبطل حادث العتبة، الواقعي. وقد يقرّب اللحظة السياسية والاجتماعية التي كانا عليها. ولئن أراد كنفاني لـ «بطله» أن يجسّد خلاصة الحقبة التاريخية الممتدة من عام النكبة ١٩٤٨ حتى عام الهزيمة ١٩٦٧؛ في شكل عجز جنسي (أي بالمعنى العامي انحطاط الذكورية أمام العدو المؤنث) فقد جاءت هذه الخلاصة على أكمل وجه، لتؤدي غرضها ووظيفتها المحدودة: البرهنة على ان تأنيث العدو الذي استمر في متخيّلنا الإيديولوجي طويلاً، لم يكن في واقع الأمر، أكثر من مجرد محاولة خاسرة، ويائسة للتغلب على ذكورية منحطة في صفوفنا. وعندما حاولت هذه «الذكورية» الخروج من دائرة قدرها المغلقة، وجدت نفسها تنسج المأساة من لحم الآخرين، اليائسين، المنتظرين في الخزان. ومرة أخرى، ستندرج هذه الخلاصة التي أرادها كنفاني عبر (أبو الخيزران)، في سياق التوصيف الأدبي لهزيمة المجتمع العربي أمام متخيّله الإيديولوجي: أي أمام وهمه بأنثوية العدو وتعبيرها الرمزي «عبور الحدود» العراقية ـ الكويتية. لكن (أبو الخيزران) هذا، هو ما سيعاد إنتاجه في مختبر الواقع الحي عام ١٩٩٢ في ميدان العتبة، كشخصية تذكارية لمرحلة جديدة عنوانها العريض، الهزيمة العربية في حرب الخليج ١٩٩١ ـ ١٩٩٢. وهكذا سنكون أمام معضلة حقيقية: إذ ليست المسألة الجوهرية في مجتمعنا بعد كل هذه الهزائم والانهيارات قابعة في الحيز الذي يتيح لـ «أبو الخيزران» السياسي (وكل أبو خيزران) قيادة المرحلة التاريخية، وإنما في وجود هذا الـ «أبو خيزران» العادي، المعاق عن أداء دوره الذكوري، والذي سيحاول استرداد هذا الدور حتى وان كان ذلك عبر المأساة، أو حتى وان كان لا يزال في رداء الضحية. إنه (البطل) الذي يجد هويته في الإنغماس في فعل الاغتصاب، أيّاً كان شكل هذا الاغتصاب، أي في (الحياة الجنسية العلنية) للجماهير بالمعنى الرمزي الذي يقدمه مثال العتبة.

نظام القيم الاجتماعية معطل

إن مجتمعاً ما، أيّ مجتمع، إذ يقذف إلى واجهة أحداثه «أبطالاً» من هذا الطراز، قد يقدّم تعريفاً بنفسه، أكثر بلاغة وإيجازاً من التوصيفات الايديولوجية والثقافية. ولعل المفارقة الكبرى، لا تكمن في أن الواقع العياني، المادي، أعاد إنتاج شخصية روائية؛ فهذا أمر غاية في العادية، بل في استمرار البيئة والظروف والعوامل التي تمكّن شخصاً شبيهاً ببطلينا، من لعب الدور ذاته مرة في السياسة، وأخرى في الحياة العامة، وآنئذٍ ستنعدم أية فروق جوهرية أو حقيقية بين الضحايا وصنّاع المأساة، سواء كانوا مناضلين يتشوّقون للعمل الكريم والخلاص (كما في رجال تحت الشمس) أو فتاة مسكينة تكاد اليوم تكون مجهولة الاسم تماماً كضحية في محطة أوتوبيس، كما في ميدان العتبة، حيث ينغمس (البطل) في (الحياة الجنسية العلنية) للجماهير، أو يقوم بفضحها رافعاً مستوى احتجاجه الذكوري إلى مصاف الجريمة.

قليلة هي الأشياء، التي يمكنها أن تثير عطف الناس، ولكن المشكلة هي أن هذه الأشياء، تفقد جدواها حين تستخدم مرات عديدة، فلدى الناس طاقة بغيضة على التجرّد من قلوبهم كما يقول بتشم بطل «اوبرا القروش الثلاثة» لبريشت، وهذا التجرد يسلب البعد التراجيدي الحقيقي من هذا اللابطل الذي يعيش في كنف مجتمعنا كبطل بفضل متخيّله. والآن وقد ظهرت اللاأخلاقية في مجتمعنا كأمرٍ حقيقي، وإن الناس يمكن أن يشتري بعضهم بعضاً بتعبير ريموند ويليامز، فإن اللاأخلاقي تماماً ليس هذا، بل نسب الحادث التراجيدي في ميدان العتبة إلى أسباب تقليدية، ويجب والحال هذه ردّه إلى الأصل وإلى الجوهر: إننا في مجتمع مغتصب. □

بدوح

محمود الورداني
مصر



■ كان ثمة جلبة وضوضاء في الخارج، وحين أصبح في وسعي أن أتقلب في الفراش، ابتعدت الأصوات مرة أخرى.

فتحت عيني وداخلني الخوف، وسرعان ما انقبضت وأحسست بثقل غريب يجثم على صدري، عندما حانت مني التفاتة إلى الضوء الأصفر المتراقص للمبة المعلقة على الحائط. استطعت أن أستقيم قليلاً في الفراش، وأنا أمد بصري نحو الكنبة المجاورة. خطوتُ نحو البنت، فيما كنت أقول لنفسي، محاولاً السيطرة على أعضائي: ذراعاي ها هما. كتفاي ورقبتي ورأسي وساقاي. أما هي، غادرتني مرة أخرى.

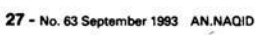
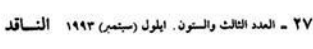
كانت الطفلة صاحية، تجهد في دفع ذراعيها الصغيرتين، بينما قبضتاها دقيقتان مضمومتان. التقت عيوننا، وتحرك شيء ما في وجهها. لا شك أنها عرفتني. وسرى في جسمها نشاط مفاجىء، وهي تلوح بقبضتيها. مددت يدي، لكن الدوار داهمني، فارتكزت على الأرض بركبتي أضحك لها وألاعبها وأنادي على طيورها الزرقاء التي فردت أجنحتها على الفستان الأبيض.

عادت الجلبة مرة أخرى. دمدمة تتصاعد وتخفت، تختلط فيها أصوات بشر بأصوات قطار وطلقات نار وصيحات كتومة مختنقة. كل ذلك ينهال سريعاً، لينقطع بعد ثوان قليلة، وتتبقى تلك الدمدمات الغامضة المدغومة.

لاحظت أثر ذلك على ملامح البنت التي انعقد جبينها وكفّت عن التلويح بقبضتيها، فانحنيت وحملتها من فراشها برفق وضممتها إلى صدري. كانت مبلولة، بالرغم من أنها استكانت من حضني صامتة وقد فتحت عينيها الحلوتين. قمت أدور بها في الحجرة أفتش عن حقيبتنا. ومن نهاية الحجرة كان الباب الخشبي مغلقاً. وسرعان ما عدت أدراجي، لأن الأصوات ترددت مرة أخرى، قريبة من الباب هذه المرة.

ليست هناك مشكلة في أن أمد يدي إلى الحائط نحو اللمبة المعلقة. حركتُ الفتيل، فشعرت بقدر من الراحة، حين سطع الضوء، فاستأنفت بحثي عن الحقيبة التي كانت متدلية من كتف الجميلة التي فقدتها، مثلما فقدت «الغورية» منذ قليل، بل ومن قبل لما فقدتها في «مار جرجس». وها أنا مطالب بالاختيار مثلما واجهت في البداية: عندما قررت أن أهبط من الحجرة إلى الخارج، إلى أن وصلت إلى هذه الحجرة التي سحرتني بسقفها العالي ونوافذها الشاهقة ورائحتها الفواحة.

ما تزال رائحتك في الفراش. شعرك المضمخ بأريج البرتقال وجسمك الخمري، لما سكنتُ لكِ وسكنتِ لي، قبل أن أفقدك وأفقد قدرتي على الصمود لهذا التيه، وهذه الفخاخ المنصوبة دوماً. ما أن تنجح في الفرار من أحدها، حتى يتسلل اليك الآخر،

لا تدري أي طريق يسلك.

في البداية، كان الأمر سهلاً واضحاً. ثمة أماكن اهتديت اليها، والمفترض أن أنطلق منها نحو أحد الأماكن التي أستطيع أن أنجو فيها أنا والبنت. لدي مثلاً بنت عم «عزة» أو شقتنا في «شبرا الخيمة» والتي لا أستطيع أن أجزم بأننا ما زلنا نقيم فيها أو غادرناها، بعد أن حَمَلَتْ عزة وفقدنا الطفل عقب ولادته بأيام قلائل. وأياً كان الأمر، فعلي أن أعترف لنفسي أنني أسوق كل هذا اللغو لأتجنب الخوض في هذه الطالعة التي فشلتُ في التقاط اسمها وهي تحملني على جسمها الفاره.

ها هو قلبي يدق - أليس هذا غريباً؟ - مثلما كان يحدث لي وأنا صبي. هذا الإحساس الحميمي المجنون المنفلت والممثل لرؤيتها فقط. ها هو قلبي يدق وجلدها الخمري وضاء، وأريج البرتقال من شعرها يمنحني الدعة والصفاء. لا أعرف إلا أنني غُمرت فجأة بماء بارد، رحت أدفعه بعيداً عني وأنا وأسألها عن اسمها. وكنت أعرف أن الماء يتدفق من السقف قطرات تحولت إلى سيل أدفعه عني باحتضانها بقوة، والتمسك بأن أتعرف عليها وأن تسر لي باسمها. قلت لها انني لا أريد أن أفقدها مرة أخرى، بل إنني لا أستطيع أن أحتمل فراقها.

بغتة تذكرت الشارع، ثم قفز اسمه أمامي. شارع «مسرة». كانت تلك هي المرة الأولى التي نجسر فيها على السير معاً حتى توقفنا أمام بيتها بالضبط. قالت. تعال معي. ندخل معاً وأقول لأمي أنني تزوجتك. كان وجهها متلألئاً في النور القليل أمام المدخل، وهممت بالدخول لأنني لم أكن قادراً على فراقها، ثم تراجعتُ بعد أن تقدمت نحو باب الشقة.

وفي كل الأحوال، لدي الآن أماكن ثلاثة أستطيع أن أبدأ من أي منها: عم عزة في شارع «الخليج» وبيت عزة في شارع مسرة وشقتنا في شبرا الخيمة. لم يكن ثمة من هو أكثر كآبة من الأخير. عشرات البيوت القصيرة والطويلة التي تنهض فجأة وسط بحيرات من المجاري وجيوش من الذباب في النهار والناموس في الليل، وناس يأتون من كل الأماكن ليختطفوا مسكناً وسط الورش والمصانع الصغيرة التي تملأ السماء بدخانها. تقول لك أن الكهرباء مقطوعة وليس لدينا ماء، فتختطف الجردلين تملأهما ماءً من أول الشارع. وما أن تستقر حتى تجد الأسباب التي لا تنتهي لعراك يستمر حتى صباح اليوم التالي دون نوم، وتستأنفه حال عودتك ظهراً. أربعة مخالب مشرعة على الدوام، وأربع شفاه تعودت على الجرح والضغط والوصول إلى الذروة سريعاً. كيف استمر هذا الحال حتى أجهضت عزة طفلتنا الأولى بعد سبعة شهور. وطفلنا الثاني الذي ولد مبتسراً بعد ذلك بعامين. فأودعناه الحضانة الزجاجية ولم أتمكن من رؤية لون عينيه؟ ثم كيف كنا نجد مع ذلك وقتاً للحظات حب مشبوب نختطفه اختطافاً؟ بل كيف وجدت أنت فرصة للعمل مع زملائك فيما كان خط دفاعك الأخير، الذي لو فقدته، فسوف ينهار كل شيء.

بالرغم من كل ذلك، فلن تستطيع التعرف على شقة شبرا الخيمة وسط كل هذا الازدحام والطرق المتقاطعة غير المعبدة والحواري المختلفة عن كل الحواري برائحتها وترابها وقمامتها وبحيرات مجاريها. فلطالما قطعتها مكدوداً غارقاً في العرق، حاملاً الخضار والخبز والكتب.

من أين أبدأ إذن حتى أصل إليها؟.

تنبهتُ إلى صوت الطفلة المبلولة بين ذراعي. قلت لها وهي تهز وجهها الصغير الحلو:

- ها نحن مرة أخرى نواجه مأزقاً صعباً، لكنه لن يكون أكثر إحكاماً من كل الفخاخ التي سبق لنا أن نجونا منها. يكفي أنكِ رضعت منذ قليل، وربما تكون قد فارقتنا لتأتي لنا بطعام العشاء.

لكنني أحتاج إلى التدخين الآن. ها هي علبة السجائر على الكنبة، أما الكبريت، فبوسعي أن أشعل السيجارة من اللمبة هكذا. هل ضايقك أنني وضعتك مرة أخرى في فراشك الصغير الذي أطلت منه زهرات عباد الشمس النارية؟

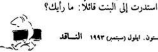
علقتُ اللمبة على المسمار مرة أخرى، وحدست - في لحظة خاطفة - أن هذه العين المعدنية الزرقاء كانت موجودة من قبل. تشبثتُ بك طويلاً، وكابدت لملاقاتك وأنت تحتضنينني وتضميني وأعضاؤك طلقة مرنة حنون. لحظتها وجدتني غير قادر، ورحت أشعر بالماء يغمرني وأنا أسألك وأسألك. وأهمس لك أنني لن أحتمل اختفاءك مرة ثانية. ولحظتها أيضاً لمحت هذه العين الزرقاء الوسيعة المعلقة على مسمار يعلو الكنبة، وكحلها مرسوم بلون أزرق أكثر دكنة.

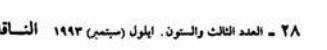
تحدقين نحوي بإجرام مستبد، تنتظرين أن أعود لحملك، كأنك لم يكفك كل هذا الوقت الذي حملتك خلاله منذ أن نزلنا معاً. ليتنا لم ننزل. نعم. أعرف أنك لست مسؤولة. لكننا لو انتظرنا قليلاً، فربما وجدناها تفتح الباب فجأة.

عندئذ سوف أمكسها ولن أرخيها حتى أنجح في التعرف عليها. كان جسمها ممتلئاً بكدمات داكنة على الكتفين والظهر، وكانت تجهش بالبكاء وأنا أتشبث بها. هل تشمين هذه الرائحة العبقة؟ إنها رائحتها ورائحة حدائق البرتقال. يمكننا أن نتعرف على رائحتها، حتى لو لم تأت. مارأيك لو ظللنا سائرين في الشوارع نتشمم حتى نعثر عليها؟

انعقد جبينها وانكمشت في صدري، إذ عادت الدمدمة الغامضة: أصوات الناس والقطارات، وطلقات الرصاص وهي تعلو فجأة وتكاد تتضح، لكنها تخفت قبل أن ألتقطها وأحاول تفسيرها.

استدرت إلى البنت قائلاً: ما رأيك؟





أظن أننا لا يجب أن نقع في نفس الخطأ مرة ثانية، ونبادر إلى النزول متعجلين كأن وراءنا عملاً لا يحتمل التأجيل. وعلى العموم، سوف أغير لك لفائفك بأي شكل.

عاودت بحثي عن الحقيبة، وفكرت في أن عدم وجود الحقيبة، أو عدم عثوري عليها، لا يعني أنها أخذتها معها قبل أن تهبط، كما أنه لا يعني أنها لن تعود. كان بهاؤها وطزاجتها وسطوعها الناعم غير محتملة حقاً بضفيرتها الغليظة حتى الخصر.

لو كنت قد تذكرت المدرسة التي سرت بجوارها في البداية، لتغيرت أشياء كثيرة. بل لو كنت قد حسمت على الأقل، ما إذا كانت هي المدرسة التي عملت فيها بعد تسريحي من الخدمة في الجيش وانتهاء الحربِ؟ أم انها مدرسة أخرى عرفتها وأنا صغير؟

على أي حال، يجب أن أعترف أنني أشعر براحة خفية ومريبة لأنه لم يعد متعيناً عليَّ أن أساق إلى عملي كل صباح. سوف استمتع بصحبة البنت بالرغم من كل ذلك. قبضتاها الصغيرتان و وجهها الرائق المستجيب. لو تأتي هي، ثم نهبط ثلاثتنا في الصباح المبكر ونتخذ طريقنا إلى النيل. نجلس في الشمس معاً ـ أنا وهي ـ ونلعب مع البنت.

إذن، فالحقيبة غير موجودة، وثمة قميص نوم معلق على شباك السرير. عندما تعودين، لن يستغرق الأمر ثواني قليلة، أوضح لكِ فيها سبب استخدامي لقميص نومك، وسوف تضحكين وأنت ترددين أنني أغرق في شبر ماء. مزقتُ القميص بصعوبة، غير أنني مزقته في نهاية الأمر، واتجهت نحوها لاهثاً. حملتها إلى الكنبة وجلست بجوارها. نزعت عنها اللفائف المبلولة، فبانت الفرحة على وجهها، وراحت تدفع بساقيها الصغيرتين.

عندئذ، لاحظت أنها تشبهني بالفعل: تلكم العينان الصغيرتان البنيتان، وهذا الشعر بلون البن الغامق، وثمة شيء خفي وعميق مشترك بيننا. أخذت أتذكر كيف أعيد ربط اللفائف كما كانت، ووجدتني أستخدم جزءاً من قميص النوم «كافوله»، والجزء الآخر استعمله «لفة»، وهتفت: هيه.. ما رأيك؟..

ابتسمتْ ومضت تدفع بذراعيها واصابعها الدقيقة مضمومة. أمسكت باللفة والكافوله وخطوت لأنشرهما على شباك السرير، وخيل لي أن ثمة أقداماً تدب في الخارج، فخرجت نحو البنت واختطفتها، ثم تراجعت محاولاً الاختباء. هل اقتنصونا أخيراً؟ وما هي إلا برهة حتى ابتعدت الأصوات، لكنني لا أدري لمَ تهيأت لعودة الدمدمة الغامضة التي تأتي من الخارج. وبالفعل ترددتْ أصوات طلقات رصاص بعيدة، ثم انطلقتْ مخلفة صدى مكتوماً.

احتضنتُ البنت جيداً، وتنفست بقوة هامساً: «يبدو أننا نجونا مرة أخرى..». أعدتها برفق إلى سريرها، وقرصت خدها قرصة خفيفة. لمحتُ سترتي للمرة الأولى محشورة بين السرير والكنبة. كان ثمة أوراق تحسستها في جيب السترة. أخرجتها من بين بقايا لب ودخان وكبريت وتراب وزرين أبيضين صغيرين. كيف لم أنتبه إذن وأفتش جيوبي؟ على الأقل، قد تكشف لي هذه الأوراق عن بارقة أمل صغيرة. هذه أرقام تليفونات: مدام رجاء. سيد سعيد. الأهالي. فؤاد. عبلة (منزل). الورقة الثانية عليها أرقام تليفونات أيضاً وعنوان في الهرم، ثم ورقة أخرى فردتها كي أقرأ:

١ ـ تكتب بالحبر الأحمر الآتي على ورقة؛ ألم نشرح لك صدرك يا فلانة بنت فلانة ووضعنا عنك وزرك يا فلانة بنت فلانة الذي أنقض ظهرك يا فلانة بنت فلانة ورفعنا لك ذكرك يا فلانة بنت فلانة فإن مع العسر يسراً يا فلانة بنت فلانة فإذا فرغت فانصبي يا فلانة بنت فلانة.. وإلى فلان ابن فلانة فارغبي.

تبخر الورقة بلبان دكر وبخور وتوضع في مسار دخان البخور وأثناء التبخير تقرأ سورة الشرح ٧٠ مرة وكل عشر مرات تدعو: توكلوا يا خدام هذه الآيات الشريفة بإلقاء محبة فلان ابن فلانة في قلب فلانة بنت فلانة وتحتفظ بهذه الورقة في جيبك وتقابلها ويتم عمل هذه الأشياء بعد أذان العصر يوم الاثنين.

٢ ـ تحضر عدد سبعين فلفلة سوداء وتأخذ فلفلة واحدة سوداء كل مرة بلسانك وتضعها في نار فحم وتقرأ آية الكرسي كل مرة تدعو: توكلوا يا خدام هذه الآيات الشريفة بإحراق قلب فلانة بنت فلان في قلب فلان ابن فلانة وتستمر في ذلك حتى آخر فلفلة ويتم عمل هذه الأشياء بعد العشاء. ملحوظة: عدم لمس الفلفل باليد ويوضع في كيس أو اناء.

٣ ـ تحضر كوب ماء وتشرب منه وتقول بَدوُحْ ثم تعطيه للمحبوبة وتقرأ أو تكتب كلمة بدوح على بمبونة أو لبانة ثم تعطيها للمحبوبة وتقول: توكلوا يا خدام هذا الاسم بإلقاء محبة فلان ابن فلانة في قلب فلانة بنت فلانة.

تأملت الخط، وراق لي ما قرأته. هذا الخط ليس غريباً عليَّ. هل هو خطي إذن؟ أم خط عزة؟.. تنبهت بسرعة، وفردت ورقة من الأوراق المدونة عليها أرقام التليفونات، لكنني مضيت أحاول تذكر هؤلاء الناس المكتوبة اسماؤهم بجوار الأرقام. يمكنني أن أتثبت على الفور عن طريق طلب أحدهم على التليفون، وإن كانت مسألة الحصول على تليفون تبدو أمراً مستحيلاً، بل وفكاهياً أيضاً. نعم. لقد نسيت سبب تفحصي لأرقام التليفونات، أخذت أحاول مقارنة الخط، غير أنني نفضت الأمر برمته، واجتاحني قلق وانقباض. ثم قلت، وما أدراني أن هذه الورقة ورقتي أصلاً؟ ربما أكون قد التقطتها بعد أن سقطتْ من تحت مخدة السرير، مثلما التقطتُ السترة معلقة بين السرير والكنبة.

أمسكتُ بالورقة بين يدي، واستلقيت على السرير، وسرعان ما فردت الورقة لأعيد قراءتها من جديد. □

.. للراشدين فقط

يحيى جابر



«الله أكبر»

-١-

■ أولاد الحدود

تكوموا في الجرّار الزراعي بين شوالات الزبل الراعي بلا قطيع، أجلس ابنته الصغرى بين شقيقيها على رفراف دولاب ضخم.

تكمشوا، وانجدلوا على بعضهم كضمة ورد

عبروا

هياكل عظمية للشجر

وراءهم

كراسي خلف الباب

وأمهات قبّلن أحذية الجنود.

عبروا

جسوراً ترابية

وحين ارتفعت حرارة الرضيع

غطّسوه في النهر.

-٢-

اولاد الحدود

هبطوا في قرية متخاصمة على الله أكبر

قفز الشقيقان من الجرّار
إلى حزبين
إلى نوبتي حراسة
إلى متراسين
حتى نشّف دمهما.

- ٣ -

الراعي بلا قطيع، قبض تعويض الولدين من لحيتين، من صاحب العمامة، وصاحب البدلة المرقطة، وتزوج الراعي مرة ثالثة، رامياً بنت البستوني على الطربيزة، رافساً قطة تلحس الدهن بين أصابع قدميه.

- ٤ -

البنت الصغرى، كنّست، مسّحت، جلَت، بكت في مطبخنا، على شقيقين مذبوحين، وأهدتها أختي منديلاً أسود في عيد الأضحى لتزور قبرين
وعانقتني أختي بلا سبب
يا صباح العيد... يا أضحى
الله أكبر
لا إله إلا الله وحده
صدق وعده
ونصر عبده
وهزم الأحزاب وحده
الله أكبر.

«أول»

بعد ثلاث بنات
ولدت صبياً أول
ولأول مرة
ضحك أبي لأمي،
فغط كنسر
وحين ضمّها،
اختفى نَفَسي بين الاقمطة
إرتخيت، تلغشنت، ازرقيت
إختفيت.

كبّر أبي فوق أذني
خافت أمي
أداروني إلى القبلة،
تشهدوا
فأعاد الله روحي
التي خرجت تتهوى قليلاً
وعدت إلى مسكني، ليضحك أبي مرة ثانية.

«دمعة»

خلف الحدود جبل
خلف الجبل، دبابة
الدبابة أطلقت قذيفتين
ولم ترتد
حتى انفجر بيتنا من البكاء
وكرجت حجارته.

« »

نحن الفتيان
نلصق شهيدنا على المشتى والدكان
نرشّ مناجل ومطارق على زريبة الأرملة
والعلم الأحمر رفعناه فوق بوابة الحسينية
رضعت زجاجة نبيذ
انا الولد السكران
لأول مرة
أتفركش بعصا أبي في الظلام
شمّني وشتمني:
- يا كافر
تحمم من النجاسة

في الصباح، غضبت
حين وجدت لحية ماركس
منتوفة في تنكة الحطب □

أنوار الجاهلية

تراثنا الماقبل اسلامي وموجبات التصالح معه

سليم مطر كامل

■ المتطلع إلى الحضارة الاوروبية الحديثة ينتبه الى مسألة مهمة جداً طالما أسيء فهمها من قبل مثقفينا بمختلف تياراتهم العلمانية والدينية: «أن الانسان الاوروبي لا يعاني من قضية إسمها الصراع بين التراث والحداثة!». وهذا الامر جعل معظمنا يتوهم أن الاوروبي قد تجاوز التراث وترفع عن الماضي «العتيق» واتجه نحو الحداثة والمادية والعلم، منذ عصر التنوير والثورات الديموقراطية والصناعية. بينما الحقيقة هي العكس تماماً: ان الأوروبيين هم أكثر الشعوب التي اشتغلت على تراثها ودرسته وأخرجته وأعادت كتابته، بحيث لا توجد قرية واحدة في أوروبا الغربية لم تكتب المجلدات والدراسات عن تراثها وتقاليدها وتواريخها وإبداعاتها الشعبية. أعظم خطوات الاصلاح التي قامت بها النهضة الاوروبية للتخلص من ظلامية العصور الوسطى، هي خطوة تصالح الفكر المسيحي الاوروبي المهيمن مع التراث قبل المسيحي (الاغريقي والروماني)، الذي كان مندثراً خلال العصور الوسطى، لولا دور العرب في نقله والحفاظ عليه. وقد وصل الامر الآن بالاوروبيين، أنه حتى المؤمن الكاهن المسيحي صار يبدو له طبيعياً الشعور بالانتماء للتراث الاغريقي والروماني والسلتي والجرماني، وفي الوقت نفسه الانتماء للتراث المسيحي. بحيث أن الاوروبي، مهما كان متديناً أو علمانياً، تراه يقرأ ويدرس الانجيل وكتب القديسين مع كتب الاغريق والرومان وباقي التراث المحلي والاوروبي.

فصام

أما نحن ولسوء حظنا، لم نشاهد من أوروبا والحداثة غير جانبها التقني التجديدي والمستقبلي. انزلقنا في وهم الفصام بين التراث والحداثة. فعلنا بالضبط عكس الاوروبيين، فشلنا تماماً في توحيد أجزاء تاريخنا وماضينا وتراثنا، ولم نخلق حداثتنا الخاصة والاصيلة والمستفيدة من حداثة أوروبا. قمنا بتفسيخ ماضينا إلى تواريخ وميراثات متعددة ومتناقضة: إسلامية وجاهلية وقومية وقطرية. انفصمنا في رؤية التاريخ والتراث حتى استحالت تياراتنا الفكرية السياسية في داخل البلد الواحد، أشبه بشعوب مختلفة الاصول والاوطان، لها تواريخها وتراثها وتقاليدها. وتتناقض حتى بالمنطق

والجغرافيا واللغة والفنون والآداب وتقاليد المأكل والملبس وجميع تفاصيل الحياة اليومية.

التيار القومي والتيار الديني تبنيا التاريخ العربي الاسلامي مع بعض التنويعات في تقويم الاحداث والمعاني الدينية واختلاف المواقف من مسألة التحديث. ويتفق التياران على اعتبار ان التاريخ الوحيد الذي يستحق التقديس والانتماء هو التاريخ العربي الاسلامي المنبثق بعد القرن السابع الميلادي. وأن التاريخ السابق ثانوي وهش التأثير لأنه «جاهلي» بالنسبة للإسلاميين، وقطري وغير وحدوي وغير عربي بالنسبة للقوميين.

التيار الليبرالي والتيار اليساري اتفقا على تجاهل الماضي العربي الاسلامي، باسم عالمية الحداثة وضد التعصب القومي والتفرقة الدينية. اعتقدا برؤية للوجود تعتمد المنطق الغربي (ماركسي أو ليبرالي) بالتأكيد على رؤية الحاضر وحده من أجل التجديد المستقبلي الاشتراكي أو الليبرالي.

بين هذه التيارات الرئيسية، هناك ما سمي بالتيارات القطرية، التي رفضت التاريخ العربي الاسلامي وتبنت تاريخ ما قبل الإسلامي، «الوطني»: الفرعونية المصرية والآشورية العراقية والفينيقية اللبنانية والسامية القومية السورية، وصولا الى القرطاجية والبربرية المغربيتين.

تواريخ عابرة

في هذا السياق يمكن اعتبار الرؤية الصهيونية، النموذج الأكثر تطرفاً في استثمار هذه الانفصامية العربية. لقد قطعت الصهيونية تاريخ فلسطين وألغت الحقبة ما قبل اليهودية ثم الحقب التالية، المسيحية الآرامية والاسلامية العربية باعتبارها تواريخ عابرة وغزوات أجنبية، وأن الحقبة اليهودية السالفة هي الديمومة الوحيدة لتاريخ فلسطين!

ان تخلخل القواسم التاريخية المشتركة بين تياراتنا العقلية المتنوعة، أدى باستمرار الى احتدام التوتر الاجتماعي السياسي وهيمنة العنف وهوس التدمير الذاتي، بسبب انمساخ شخصيتي الفرد والمجتمع وتمزق الهويتين، الوطنية والروحية. يبدو أن الشعوب كالأفراد، لذلك فإن الانفصام في رؤية الماضي والتاريخ يؤدي دوماً الى انفصام في الروح والعقل. الانسان السوي هو الانسان العارف والمعترف بتاريخه وماضيه، والقادر على خلق الانسجام مع ذاته الموروثة بمحاسنها ومساوئها.

ان سرّ أوروبا يكمن في قوة ثقتها بذاتها التاريخية وبالتالي انسجامها العالي مع حاضرها. جميع تيارات أوروبا المتصارعة من حداثية ومحافظة، علمانية ودينية، قطرية ووحدية، يسارية ويمينية، قد اتفقت على رؤية شمولية مشتركة وموحدة ومنسجمة ازاء تاريخها وتراثها وتقاليدها، مع حرية الاختلاف في تفاصيل الاحداث وتقويمها سلباً وايجاباً.

الأخوة الأعداء

ان جذور القطيعة بين العرب وماضيهم الماقبل اسلامي، تعود الى فترة انتشار الحضارة واللغة العربيتين وذوبان جميع الحضارات واللغات السابقة في هذه الحضارة الفتية. ثم لعبت دوراً كذلك تطورات الاسلام السياسية وكفاح الانظمة ضد المتمسكين بالاديان السابقة، واستفحال الصراعات القومية والمذهبية، بالاضافة الى اندلاع نيران التنافس السياسي - الحضاري مع أوروبا التي شهرت سلاح المسيحية وهي تشن حروبها الصليبية.

هذه الاسباب جميعها قد شكلت الاساس التاريخي الروحي والديني للقطيعة مع ماضينا الماقبل اسلامي. لكن السؤال الذي يفرض نفسه: كيف استطاعت هذه القطيعة أن تحافظ على ديمومتها وتفرض نفسها على جميع تيارات العقل العربي المعاصر، منذ بدأ الاصلاح في أواخر القرن السابق وحتى الآن؟ المثير للدهشة ان هذه الرؤية التجزيئية للتاريخ لا زالت حتى الآن سائدة رغم جميع الاكتشافات الاثرية والتاريخية الكبرى التي أثبتت بلا جدال وحدة وديمومة تاريخ المنطقة بجميع شعوبها وحضاراتها منذ فجر التاريخ!

يبدو أن السبب الرئيسي في استمرارية هذا الانفصام وتعقده في عصرنا الحالي، يكمن أولاً وأخيراً في تبعيتنا العقلية للمثال الاوروبي ورؤيتنا لذاتنا وتاريخنا بعيون أوروبا المهيمنة.

مشكلة الاوروبيين، أنهم لا يحتملون فكرة أن نكون نحن العرب ورثة طبيعيين للحضارات والاديان الكبرى التي قامت في منطقتنا. والسبب الاول هو العامل الحضاري الديني. فكيف للاوروبي أن يحتمل فكرة أن هؤلاء العرب المسلمين «المتخلفين» هم أحفاد من صنع دينهم المسيحي وسبقوهم في صنع الحضارة البشرية. ان الاستعلاء الاستعماري الاوروبي يرفض من الاساس فكرة المساواة الحضارية والدينية مع هذا الشقيق الجار والمنافس التاريخي القابع على الضفاف الشرقية للبحر المتوسط. ان جذور الرؤية الاوروبية لتاريخنا تتغذى من روح المنافسة القديمة بين حضارتي ضفتي البحر المتوسط: الشرقية (السامية - الحامية - العربية)، والغربية (الاوروبية الآرية). إنها روح الاخوة الاعداء، حب وحقد، تماثل وتنافس. انها علاقة متوترة ودائمة المخاض والتشكل. منذ القدم قد اقتبسوا منا الحضارة والفكر والابجدية، ثم بعدها، سلبوا منا المسيحية وشنوا علينا باسمها حروبهم الصليبية ثم الاستعمارية. ولتبرير هيمنتهم الحديثة، جهدوا أن يرسموا لنا صورة ثابتة تاريخية حسب ذوقهم الاستعماري: إننا شرقيون ومسلمون روحانيون واسطوريون، وتاريخنا يبتدىء مع تاريخ الاسلام، منافسهم الديني الحضاري!

يمكن اعتبار الفكرة الصهيونية خلاصة مبتذلة ومباشرة لهذه الصورة الاستعمارية. الصهيونية هي نتيجة ثم سبب كذلك، لدفع العقل الاوروبي والغربي الى تقطيع تاريخنا ومسخه. فقيام إسرائيل وديمومتها يبرر نفسه أولا وأخيراً بفكرة أن الفلسطينيين الناطقين بالعربية (مسلمين ومسيحيين) هم أحفاد العرب الغزاة وعليهم العودة الى ديارهم، ودولة إسرائيل هي الديمومة التاريخية لروح الشرق وحضارات الكتاب المقدس، ثم هي واحة الديموقراطية والحداثة وسط صحارى البداوة والروحانية والتعصب الديني!

بدو فقط!

لان شعوبنا تابعة للمركز الاوروبي الرأسمالي (والاشتراكي سابقاً)، فقد تبنت تماماً وجهة النظر الاوروبية هذه، وراحت تشاهد تاريخها وتقرأه بعيون أوروبية، علمانيون ومتدينون اتفقوا على هذه الصورة للذات والاصول. تشرذموا في تحديد هويتهم وإنتمائهم الحضاري.

ان التمادي في تجاهل الحضارات الماقبل اسلامية ترك اثراً سلبياً،

الليبرالية واليسارية تجاهلتا الماضي العربي

وشوه كذلك الرؤية الواقعية للحضارة العربية الاسلامية. جميع المؤرخين العرب والاجانب اتفقوا على القطع التعسفي للاصول الوطنية العريقة للحضارة العربية والاسلامية. بالنسبة لهم ان الجذور الاولى لحضارة العرب لا تتعدى اصول البداوة وشعر المعلقات وسجع الكهان. إذن، فان كل ما هو غير ذلك، فهو اجنبي: الفنون فارسية والتصوف هندي والفلسفة إغريقية!

لقد تناسى هؤلاء المؤرخون حقيقة تزيد انثباتاً بعد كل عام مع تزايد الاكتشافات التاريخية والاثرية، وهي ان الذين صنعوا الحضارة العربية الاسلامية ما هم إلا احفاد وورثة، عرقياً وحضارياً، للشعوب والدول والاديان السالفة، رافدينية وفينيقية ومصرية وقرطاجية ويمنية.

في جميع نتاجات الحضارة العربية الاسلامية نجد الاصول الاولى للحضارات السالفة. في الدين الاسلامي يكمن الارث الروحي والديني لشعوب المنطقة: (اليهودية والمسيحية والاديان والميراثات السامية ـ المصرية ثم الشرقية العالمية). أما بالنسبة للثقافة والفنون والعلوم وأنماط الحياة والابداعات الجمالية، فنجد خصوصاً تأثيرات الشعوب السامية الحامية أولا ثم بعدها التأثيرات الفارسية والآرية والتركية والافريقية. في التصوف الاسلامي، هناك آثار الهنود والصينيين، لكن التصوف المسيحي الشرقي وكهان أديرة الصحارى العربية، يبقى هو أساس التصوف العربي الاسلامي.

الصهيونية اعتبرت المسيحية والاسلام تواريخ عابرة

مسخ التاريخ

ان أفظع درجات الفهم ومسخ التاريخ تتجلى في تعاملنا مع تاريخ وأصول الفلسفة العربية الاسلامية. ان جميع المؤرخين، عرب وأجانب، اتفقوا على اعتبار أصول الفلسفة العربية، إغريقية وأوروبية. لان الاعتقاد السائد أن العقل الشرقي (السامي ـ الحامي ـ العربي) هو بطبعه روحاني وديني ومثالي، مخالف لروح المنطق والعقلانية والتفلسف التي هي خصوصيات إغريقية لاتينية أوروبية!

والحقيقة ان تفاصيل التاريخ تبين أن ما يسمى بالفلسفة الاغريقية هي ليست اغريقية تماماً، رغم انها كتبت باللغتين الاغريقية ثم اللاتينية. فلقد اتفق المؤرخون على التمييز بين مرحلتين، أولاهما الحضارة الهيلينية (التي نشأت في أثينا والجزر الاغريقية قبل الميلاد ببضعة قرون، واعتمدت كثيراً على ما اكتسبته من الحضارات الشرقية وخصوصاً نظام الابجدية الذي كان ثورة كبرى في الحضارة البشرية ودليلاً ساطعاً على منطقية وعقلانية الفكر السامي. بعد القرن الثالث قبل الميلاد فرض الاغريق، وبعدهم الرومان سيطرتهم العسكرية والسياسية على الضفة الشرقية للمتوسط، فتكونت بذلك حضارة وفلسفة جديدتان ميزهما المؤرخون باسم الحضارة (الهلنستية) أي الحضارة التي نشأت من مزج العقلين الاغريقي واللاتيني مع العقل الشرقي السامي ـ الحامي. وازدهرت هذه الحضارة في مدن الساحل الشرقي، مثل إنطاكيا (السورية) والاسكندرية (المصرية) ثم حران ونصيبين والرها في بلاد الرافدين، بالاضافة الى قرطاجة وليبيا في شمال إفريقيا. أما في بيروت فقد نشأت أكبر المدارس الحقوقية التي أغنت الحضارة الرومانية. وساهم في تأسيس هذه الحضارات الاغريقية ـ اللاتينية من أبناء الشرق فلاسفة ومبدعون من دونهم لا يمكن الحديث عن أي إبداع لاتيني: (إفلوطين) المصري مؤسس الافلاطونية الجديدة، وفاراتوستينس القيرواني مكتشف محيط الارض، أنطيوخوس العسقلاني، وسينازيوس القورنائي الليبي، واوسابيوس القيصري الفلسطيني، وأسماء لا تحصى. ويمكن الجزم أن ما يقرب من نصف المبدعين والمفكرين المنسوبين الى الحضارة الاغريقية ـ اللاتينية هم ممن ولدو وعاشوا في مدن شرق المتوسط وبلاد الرافدين. بل هناك أسماء عدة لرجال ساهموا في قيادة الامبراطورية الرومانية، ومن أشهرهم الامبراطور المعروف بـ(فيليب العربي) (راجع فيليب حتي ـ تاريخ الشرق الادنى. جورج طرابيشي ـ معجم الفلاسفة).

ضمن هذا السياق يمكن كذلك التعامل مع تاريخ المسيحية. فبكل طيبة شاركنا المؤرخين الاوربيين خطيئتهم باعتبار المسيحية حالة أجنبية أوروبية منذ البدء. ترانا اتفقنا بصورة عجيبة على اعتبار الجاهلية وعبدة الاصنام هما تراث العرب الوحيد قبل الاسلام، وكأن مدينة مكة هي مختصر جغرافي اسطوري لجميع بقاع المنطقة العربية ومدنها وشعوبها! لقد تناسينا أن المسيحية ظلت خلال القرون الثلاثة الاولى ديناً خاصاً لابناء الضفة الشرقية للبحر المتوسط. قبل مجيء الاسلام كانت المسيحية هي الدين الاول لجميع شعوب المنطقة، من بلاد الشام الى اليمن ومصر وشمال إفريقيا. إننا نتناسى ان الصناع الاوائل للفقه المسيحي هم من أسلافنا: اوغسطين القرطاجي وآريوس الليبي ونسطور ويعقوب الشاميان ومئات من الاسماء السامية ـ الحامية التي صنعت الفكر المسيحي. ان مدرسة الاسكندرية ومعها أنطاكيا ونصيبين والرها وحران، هي التي صنعت الوحدة بين الفلسفة والفقه المسيحي أي ما يسمى بالعرفانية (الغنوصية)، مثلما صنعت بغداد والبصرة، بعد قرون، الوحدة نفسها بين الاسلام والفلسفة (المعتزلة والاشعرية). في انطاكيا عُرف «المسيحيون» لاول مرة بهذا الاسم. وفي صور تكونت أول جالية مسيحية. ولم تصبح المسيحية ديناً للاوروبيين إلا بعد ثلاثة قرون. وما تخلى هؤلاء المحتلون (بيزنط ورومان) عن أديانهم وتبنوا مسيحية الشرق، إلا بعد أن فرضت نفسها كحركة فكرية وسياسية وتحررية، ولولا استيلاء الأوروبيين على المسيحية ربما كانت نجحت في تحقيق هدفها التوحيدي والتحرري لشعوب المنطقة.

عقل وروح مشوهان

للمجتمعات الاوروبية معضلة «اعتيادية» تتمثل بصعوبة انسجام الجوانب الروحية والعقلية مع الجوانب التقنية المادية الفائقة السرعة. هذه الصعوبة تخلق نوعاً من الانقطاع العقلي مع الحاضر المادي المتغير. لكن الاوروبي، رغم أنه يلهث للحاق بالتطورات التقنية والعلمية بسرعتها الكاسحة التي تتجاوز قابلية الروح والعقل للاندماج والتحكم؛ إلا أن هذا الاوروبي يظل أحسن حالاً من إنسان العالم الثالث، لأن الغرب يظل مركز التغير وهو جزء منه. ثم ان الاوروبي يشعر بالاعتداد بذاته التاريخية بسبب دوره الريادي الحالي في مسيرة الحضارة العالمية، ولان أوروبا والغرب يظلان الاقوى والامثل مقارنة بالعالم الثالث. أما الشعوب التابعة فإنها تعاني شعوراً مضاعفاً وقاسياً بالتخلف عن حاضرها الذاتي وحياتها الطبيعية

التابعة، بالاضافة الى الشْعور بالانحطاط بسبب المقارنة الدائمة مع المثال الحضاري الغربي، القوي والمهيمن علمياً وإقتصادياً وثقافيا وعسكرياً.

بالنسبة للعرب، فانهم في وضع روحي وعقلي مشوه مثل باقي شعوب العالم الثالث، بل انهم في وضع أسوء وأشد قسوة وانحطاطاً، بسبب تلك الانقطاعات التاريخية التي تعمق جراح الذات الفردية والجماعية وتدفع بدرجة الانفصام الى أقصى درجات التوتر والصَرَع. ولو نظرنا الى اليابانيين مثلا، فإننا نجدهم قد نجحوا في خلق التوازن بين مكونات تاريخهم وتراثهم الديني السالف والحديث، وهذا هو سر قوتهم رغم دمار الحرب. الصينيون نجحوا الى حد معقول، رغم محاولات التقطيع التي فرضتها الثورة الثقافية. الهنود لم ينجحوا تماماً، بسبب عمق الخلاف الديني والتاريخي بين الاسلام والهندوسية.

كتابة التاريخ من جديد

انطلاقاً من هذا، يبدو أن المهمة الجبارة الاولى التي تنتظر إنجازها من قبل العقل العربي، تتمثل باعادة كتابة التاريخ العام للمنطقة العربية ضمن رؤية توحيدية وشمولية تحطم الجدار والانفصامية اللذين خلقتها الاوهام الدينية والقومية، وفرضتهما الهيمنة الاوروبية الغربية.

ان إعادة كتابة تاريخنا الحضاري السياسي والروحي والديني سوف تتمحور حول الغايات الثلاث التالية:

١ ـ التوحيد الديني: أي توحيد التراث الديني الاسلامي مع التراث الديني الماقبل اسلامي ما دام الاسلام نفسه ومضمون القرآن يعترفان ويتبنيان تراث أديان المنطقة السالفة، اليهودية والمسيحية والصابئية والمانوية، وغيرها، فَلِمَ لا يقوم إذن مختصو التراث بالبحث والتقصي عن ديمومة وعلاقة ذلك التراث بالتراث الاسلامي، والكف عن اعتباره تراثاً منسياً، بل أجنبياً وأوروبياً، رغم أن جميع صناعه ومبدعيه وقديسيه هم من أسلافنا؟

٢ ـ التوحيد القومي: وهذه المهمة تتمثل بشقين، الأول، توحيد تاريخ الحضارة العربية مع تواريخ الحضارات السابقة: رافدينية وفرعونية وشامية ويمنية ومغربية (قرطاجية وبربرية)، والبحث في الديمومة التاريخية لجميع الحضارات التي قامت في العالم العربي منذ فجر التاريخ وحتى الحقبة العربية. أما الشق الثاني، فيتمثل بتوحيد التواريخ الوطنية «القطرية» للبلدان العربية، والبحث في التأثيرات المتبادلة بين جميع الحضارات الوطنية المتنوعة، على اساس انها شكلت المراحل الاولى للتقارب والتكامل بين شعوب المنطقة، حتى وصلت الى قمتها بانشاء حضارة موحدة هي الحضارة العربية.

٣ ـ التوحيد اللغوي: أي العمل على ربط دراسة اللغة العربية وآدابها مع اللغات والآداب السابقة. الاوروبي مهما كانت لغته، فانه مجبر على دراسة اللاتينية والاغريقية كأساس لدراسة لغته الفرنسية أو الانكليزية أو الايطالية. فَلِمَ لا يكون كذلك جزءاً من مناهجنا الدراسية الاطلاع على اللغات والآداب (السامية ـ الحامية). حيث أثبت المؤرخون وعلماء اللغة أنها تشكل عائلة لغوية وثقافية واحدة تنتمي اليها اللغة العربية، وبها تكلمت وكتبت جميع الحضارات التي نشأت في المنطقة من اليمن والعراق والشام حتى مصر والمغرب؟□

تمارين خفيفة

يوسف خديم الله
تونس

■ أيّها السّيدُ:
لَا تفْهَم الدُّنيا كما تَبدُو.
لَا تكُنْ طَيّباً.
كُنْ نَاعِماً كجَرِيمةٍ
لا بُدّ مِنها..
كُن قمراً لَا يُضيُء بِلاداً،
لا تُضيء..

أيّها السّيدُ:
مرحى.
أيّها الأخرونَ:
تأخّروا قليلاً.
الحياةُ عالةٌ لا يحرِّك شهوتَها
السَّاسةُ
والصّابون..
أيّها الآخرونَ:
تأخرُوا قليلاً
لنْ تسقطُوا من الطّابقِ التّاسعِ
أنّ الفضاءَ عشب اصطناعي
ومقبرةٌ أليفةٌ
فتأخّروا
وتآمروا..
مرحى بي.
خارجَ البنكِ والنشيدِ الوطنيِّ..□

الشيطان الساكت

الكشف عن المفقود بين الناقد والمنقود

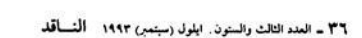
رشيد العناني

■ حقول الكاتب العربي مزروعة دوماً بالألغام، وحين يشرع في الكتابة عليه أبداً أن يتخيّر موطىء قلمه؛ أن يتفكر في الحساسيات والمحظورات والأخطار، المشحونة بها الألفاظ والأفكار، في انتظار لمسة القلم للورق حتى تفرقع ناسفة أول ما تنسف ذلك المتجاسر الواطىء حيث لا يجوز الوطء.

وألغام الكاتب العربي تصنّف في أنواع ثلاثة فيما تعارف عليه خبراء المفرقعات الثقافية: السياسة والدين والجنس. وليس هذا الترتيب عشوائياً وإنما يعتمد القوة الانفجارية للغم الثقافي في نسق تنازلي. ويؤكد الخبراء أن القوة الناسفة للسياسة تفوق بمراحل كبيرة تلك الكامنة في الدين والجنس وأنها اللغم الأم الذي منه اشتق اللغمان الآخران، بل انهم يجزمون إنه إذا ما أبطل مفعول اللغم السياسي فإن اللغمين الديني والجنسي الموصولة أسلاكهما به يبطل مفعولهما من تلقاء ذاته.

ولعل متعارفات الخبراء هذه لا تحتاج إلى كبير توضيح، فالحَظْر على السياسة يعني غياب الديموقراطية عن التنظيم الاجتماعي برمّته، غيابها عما يقال وما يكتب وما ينشر وما يسمع وما يشاهد وما يقرأ وما يدرّس، وفي المحصّل النهائي ونتيجة لهذا كله غيابها عما يُفكَّر، أي أن القمع الشمولي في أكفأ صوره وإذا ما حقق غايته العليا يباشر إرهابه بدون إرهاب! يباشره، عند المنبع بتشكيل الفكر في قالبه المختار، وإجراء هواجس النفس في مساربه المقررة، فلا يحتاج، إلى مزيد من عناء. وإذا ما غابت الحرية السياسية، غابت معها سائر

(*) أستاذ الأدب العربي في جامعة اكستر البريطانية. - صدر له مؤخراً كتاب بالانكليزية عن أدب نجيب محفوظ.



الحريات، لأن مبدأ التعددية الذي يجيز الرأي والرأي المعارض ينتفي من الكيان الاجتماعي كاملاً ويصبح الخروج على النمط السائد في أي مجال سياسياً كان أو غيره أمراً مستهجناً بل خطيراً واجب المقاومة، لأن إجازة التعددية الفكرية في أمر هيّن قد ينجم عنها تداعيات أو تراكمات تجيزها حيث لا جواز.

ولما كان الدين تاريخياً إلى اليوم يمثل سلطة تنظيمية في المجتمع يباشرها في أهون صوره عن طريق محتواه الأخلاقي ومخاطبته للضمير الفردي وافتراضه قوة خير مطلق عالية على الوجود تردّ إليها الأمور. ويباشرها في أشرس صوره عن طريق التماهي مع السلطة الحاكمة حتى يضيف إلى قمعها العياني قمعاً آخر غيبياً، ويبسط هيمنتها من إطار الزمن إلى إطار أبدي مفترض. لمّا كان الدين كذلك فإنه يصبح من نافل القول أن إجازة تعددية الرأي في معطياته لا تستقيم أبداً في ظل غياب التعددية السياسية. فإمّا أن الفكر الديني في خدمة الدولة ومن هنا يصبح الإختلاف معه إفتئاتاً على سلطتها، وإمّا أن الدولة ـ كما هو حاصل الآن في غير مجتمع عربي ـ في حال صراع من أجل البقاء مع بعض عناصر المجتمع الرافعة للواء الدين. وهذا الموقف الأخير هو وحده الذي تجوز فيه التعددية الدينية، وإنْ كان ذلك بمعنى محدد جداً، وهو أن كل طرف ينسب الدين القويم لذاته ويتصدى لمحاربة الآخر بدعوى الكفر. وهكذا يكتسي صراع سياسي مئة في المئة بثوب ديني لا تجوز ألوانه وزخارفه إلّا على البسطاء المضللين، الذين نشأوا جيلاً بعد جيل في مناخ لاديموقراطي يقنن عبادة الرأي الواحد والانصياع للصوت الأعلى، ويئد ملكة الفكر والمساءلة في كل مجال. وبينما تتبادل الدولة (اللادينية وإن تذرعت بالدين) وبعض الفئات المهمّشة سياسياً واقتصادياً (والمتحلة الدين سبيلاً إلى بؤرة الامتياز السياسي والاقتصادي)، بينما يتبادلان تهم الكفر والمروق من الدين الصحيح، يبقى الدين في جوهره محظوراً على الاعتبار والمساءلة من كلا الجانبين. ويبقى السؤال الحيوي عن مشروعية اعتباره مرجعاً لتنظيم المجتمع غير مطروح وغير قابل للطرح، يبقى لغماً قادراً على نسف الخاطئ عليه.

يظل الجنس، ثالث الألغام، وأهونها في تراتبية القوة النسفية. ولا أحسبنا في حاجة إلى إطالة المكث في صدد تبرير محظوريته. فالدين قد أخذ على عاتقه من قديم مسؤولية تنظيم السلوك الجنسي للبشر على نحو يقنن الشّرع الاجتماعية والاقتصادية السائدة في المجتمع، كما أن حركة التحرر الجنسي والنسائي قد واكبت تاريخياً حركة التحرر السياسي تواكباً مطرداً. ومن هنا وفي ظل الشمولية السياسية المتدينة يصبح تأمل الهوية الجنسية والإعراب عنها وإعلان الفرح بها ومحاولة عتق المرأة من عبوديتها الجنسية (الاقتصادية السياسية) ـ يصبح ضرباً من إذكاء الفردية والخروج على النمط، ينبغي محاربته من أجل الحفاظ على الإطار الشمولي السائد. وفي كل هذه الأحوال فإن الفرائس تعمل بدأب وطواعية في خدمة القوى الكابحة لها بفضل الجهل والفقر والقَوْلبة والعُصابة التاريخية المغمغمة للاعين. ألم نبدأ بالقول بأن أكفأ صور الشمولية ما مارس إرهابه دون أرهاب بأن يجعل الرهبة طريقة حياة وقوة دفع تولد حركتها ذاتياً؟

لم يكن قصدي أن أعالج موضوع محظورات الكتابة في عمومياته، إنما أردت من هذا التقديم الذي طال بعض الشيء أن أخلص إلى تحليل حالة نموذجية لتعامل الكاتب العربي مع بعض ألغام الكتابة. إن الألغام الثقافية، تماماً مثل المتفجرات الحربية، تفرض أساليب للتعامل معها، للتحايل عليها، للدوران من حولها إتقاء لخطرها. والكاتب العربي ـ من طول التعايش مع خطر النسف ـ قد أضحى خبيراً عالمياً في فن إبطال فاعلية المفرقعات الثقافية، أصبح إخصائياً في فن العثور على الكلمة البديلة، على الصورة الموحية بلا تصريح، على الموقف القابل لأكثر من تفسير، على الاستعارة المموّهة للواقع، أصبح يعرف تماماً كيف يتوارى خلف الأسطورة والحكاية الشعبية والحدث التاريخي القديم والموقف المستقبلي غير المنظور. إن الحالة النموذجية التي أود التعرض لها هنا تتعلق بالمحظور الديني خاصة. كيف يشير الكاتب العربي إلى الخالق في سياق تساؤلي بدون خدش الحساسيات والتعرض للمساءلة إما بمنع النشر أصلاً أو بالتعرض لعواصف يصعب التنبؤ بمداها الاقتلاعي إن حظي بالنشر؟ ينبغي ابتداءً تحاشي لفظ الجلالة في صيغتها العربية الأثيرة: «الله» ويحسن أيضاً ـ وإن كان هذا بدرجة أقل قليلاً ـ تحاشي لفظتي «الإله» و«الرب». أما الألفاظ البديلة التي تفتق عنها الذهن فكثيرة ولعل أشيعها: القدر (في صيغة المفرد أو الجمع)، الطبيعة، الحياة، المطلق، ما وراء الطبيعة، الميتافيزيقي، الغيب، المجهول، الزمن، القضاء الخ. على أن استخدام هذه الألفاظ أيضاً ينبغي أن يتسم بالحرص، فالمهم ألا يفصح السياق إفصاحاً يفسد ما تحاول الكلمة البديلة ستره.

فيما يلي سأحاول فحص نموذج من الكتابة الإبداعية التي تتعرض لتصوير الخالق ثم أمضي إلى مقاربة بعض الكتابات النقدية المتناولة لذلك النص الإبداعي بغرض تأمل كيفية تناولها للنص من جهة تصويره للخالق خاصة. أما النص فهو مسرحية يوسف إدريس الشهيرة «الفرافير» التي عرضت على المسرح القومي في القاهرة لأول مرة سنة ١٩٦٤ ونشرت في طبعات عديدة منذ ذلك التاريخ في مصر وغيرها من البلاد العربية. تعد هذه المسرحية علامة هامة في تطور المسرح العربي، وقد أثارت ضجة كبيرة في وقتها بتجديداتها الأصيلة في الشكل المسرحي العربي وبالقضايا الاجتماعية والفلسفية الخطيرة التي طرحتها في جرأة طالما تميزت بها أعمال إدريس. كما كان لها تأثير كبير على الجيل التالي من كتاب المسرح في مصر وخارجها. على أنه ليس من قصدنا هنا تتبع هذه الأمور التي حظيت في الواقع بشيء كثير من الدرس والإستقصاء. كما أنه ليس من غرضنا تناول الطروحات الفكرية العديدة والمتشعبة لتلك المسرحية الفذّة. إنما لنا غرض جزئي واحد هو النظر في تصويرها للخالق وفي تقنيات ذلك التصوير.

الكاتب العربي أصبح خبيرا عالميا في تفكيك المتفجرات الثقافية

تنهض المسرحية على شخصيتين رئيسيتين هما الفرفور والسيد، وتتصدى ـ وسط حشد من الموضوعات الجانبية ـ لطرح قضية أساسية والتركيز عليها على مدى العمل، وهي قضية العبودية الاجتماعية: لماذا كان دوماً هناك على امتداد التاريخ واختلاف المجتمعات وتباين الأنظمة والفلسفات الحاكمة سادة وفرافير، حكّام ومحكومون، مستغِلون ومستغَلون، آمرون ومأمورون إلى آخر الثنائيات اللفظية المعبرة عن تلك العلاقة التاريخية؟ تحلل المسرحية في سياق شديد المصريّة شديد العالمية في آن، وبحيوية بالغة هذه



العلاقة في كل أطوارها وتجلياتها، مظهرةً أن السيادة ليست صفة أصيلة في السادة، كما أن العبودية ليست هي كذلك في الفرافير، وأن الأدوار قابلة للعكس بلا عناء. على أن المسرحية - التي لا تسعى أبداً إلى تبسيط القضية - تبيّن (فيما عدّه كثير من النقاد نظرة تشاؤمية يلام إدريس عليها لعدم سلامتها من منظور ثوري تقدمي)[1] أن التاريخ بثوراته وفلسفاته السياسية والاجتماعية جميعاً من سبارتكوس إلى الشيوعية، لم يحلّ القضية بعد ولم يفرز نظاماً تنتفي في ظله ثنائية السادة والعبيد. بل تمعن المسرحية في سوداوية الرؤية بنقلها الثنائية إلى ما بعد الموت وجعلها جزءاً من القانون الطبيعي للكون الذي يقضي بأن تدور الأجسام الأخفّ حول الأثقل.

تفتتح المسرحية[2] بظهور مؤلف الرواية (وهو أحد شخوصها الثانوية) الذي يقدّم نفسه وصنعته للجمهور ثم يقدم الفرفور ويعثر له على سيد، ولا يلبث بعد ذلك أن يغادر عاهداً إليهما بمباشرة العرض. مؤلف الرواية إذن هو خالق الفرفور وخالق السيد وخالق العبودية التي هي صفة العلاقة بينهما، وهو بذلك يصبح رمزاً لـ «مؤلف» الكون أو خالقه، وتصبح الرواية هي الحياة كلها بما فيها هذه العلاقة المحورية التي ينظمها ويقننها المؤلف/الإله بموجب «النص» الروائي. ربما لا تنكشف هذه الأسرار الرمزية في المسرحية من أول ظهور للمؤلف، ولكنها تتضح تدريجياً إذ يتوالى ظهوره وتتوالى المواقف ومفردات الخطاب المفعم بالدلالات المستترة.

لا تمضي المسرحية طويلاً حتى يتضح أن المؤلف/الإله ليس محايداً بين خلقه، بل منحازٌ للسيد ضد الفرفور. ينشب خلاف بين السيد والفرفور على تقسيم العمل حيث يرى السيد أن وظيفته هي السيادة وإصدار الأوامر فقط بينما يقوم الفرفور بالعمل الفعلي، وحين يحتج فرفور على ذلك يردّ السيد بأن «الرواية» تقضي بذلك ولا يلبث أن ينادي على المؤلف ويشكو إليه فرفور. يحذر المؤلف من «الخروج على النص» ويعنف فرفور قائلاً: «أنت سيد يعني سيد. وأنت فرفور يعني فرفور ورجلك فوق رقبتك. سامع والا لأ؟» (ص ٨٩). عند هذا الظهور الثاني للمؤلف يبدأ إدراكنا لرمزيته، وبالتالي لرمزية «الرواية» باعتبارها النص الديني المقدس والذي «لا يجوز الخروج عليه»، والذي يشرع طبيعة العلاقة بين السيد والفرفور لصالح الأول. وإدراكنا المبدئي هذا يتأكد ويكتسب أبعاداً وتفاصيل جديدة إذ يتقدم الحدث في المسرحية. أمر آخر يتضح عند هذا الحد وهو أن يوسف إدريس يتبنى المفهوم الماركسي لدور الدين التاريخي في تقنين العلاقات الاقتصادية السائدة في المجتمع البشري لصالح الطبقة الحاكمة.

لا يمضي الحدث طويلاً حتى يحتدم الخلاف مرة أخرى بين السيد والفرفور، إذ يريد هذا الأخير أن يعرف لماذا السيدُ سيدٌ وهو فرفور، ولِمَ لا يكونان ندّين. ومرة أخرى ينادي على المؤلف ليحتكما إليه، إلّا أنه يرى السؤال اجتراء لا يحتمل وينهر فرفور قائلاً: «ودي عايزة سؤال دي! دي حقيقة زيّ الشمس. كمان شويّة تيجي تقول لي انت المؤلف ليه. ما فيش حاجة هنا في روايتي اسمها ليه. فيه نعم وبس. فاهم؟» (ص ٩٣). لا يستطيع المؤلف إذن أن يسوق حجة منطقية تبرر سيادة السيد فيكتفي بالإصرار الخطابي على أنها أمر واضح بذاته وفي طبيعة الأمور، وهي الحجة الدينية المستخدمة حتى اليوم في الحضّ على طاعة ولاة الأمر. وحين يقول «كمان شوية تيجي تقول لي انت المؤلف ليه». فإن ادريس يبدو وكأنه يلمح إلى دور المؤسسات الدينية في تصوير الإجتراء على مساءلة علاقات القوى السائدة في المجتمع على انه اجتراء على التعاليم، بل على الذات الإلهية نفسها، أي أنه كفر بائن. وطبيعي في مثل هذا الإطار العلاقي الذي طرفاه السيادة المطلقة والخضوع المطلق أن تحظر تماماً كلمة «ليه» وتعمم تعميماً مطلقاً كلمة «نعم».

على أن هذا الظهور الثالث للمؤلف في المسرحية يضيف بعدين جديدين إلى رمزيته. الأول أنه يجلب معه ما يصفه التوجيه المسرحي بـ «عملاقان ضخمان رهيبان في نظراتهما توحّش وتحد» (ص ٩٣). ويهدد الفرفور أن يلتزم بالنص أو يأمرهما أن يلقيا به خارجاً. هذان إذن، زبانية الجحيم المشهورون في التراث الديني، أو ناكر ونكير المعذّبان في القبور، و«الإلقاء خارجاً» ليس إلّا الموت يعقبه عذاب أبدي جزاءً حقاً لمن يجترئ على مخالفة «النص» ومعاندة أولي الأمر. أما البعد الثاني فيتمثل في تضاؤل حجم المؤلف، إذ يقول التوجيه المسرحي: «يدخل المؤلف على هيئة قزم أو صبي صغير طوله نصف طول المؤلف الأول (...)» (ص ٩٣). وهي التقنية المسرحية التي يستخدمها إدريس للإشارة إلى التناقص التدريجي التاريخي في دور الدين في السيطرة على المجتمع. وهذه القراءة للشفرة الرمزية هنا يعضدها أن الظهور الرابع للمؤلف (ص ١١٧) هو ظهور صوتي فقط إذ يسمع صوته ناهراً الفرفور من وراء الكواليس، أي أن حركة التاريخ قد أدّت إلى المزيد من الاختزال في دور الدين.

حين يصل اضطهاد السيد للفرفور إلى مداه، يثور هذا الأخير ثورة عارمة ولا يعود يخيفه التهديد بـ «الرواية» أو «المؤلف»: «بلا رواية بلا كلام فارغ (...) ملعون أبو دي رواية! ألف سنة ميت ألف سنة وأنت ذاللني بروايتك دي (...) وملعون أبو المؤلف راخر! ده مؤلف ايه اللي مألّف كل حاجة ضدي! (...)»، ويبدي استعداده لتأليف «رواية» أخرى بنفسه مؤكداً أنه مهما أساء التأليف فلن تكون النتيجة أسوأ مما ألّف المؤلف. (ص ١٣٢ - ١٣٤). هذا هو إذن الإنسان الصغير على أعتاب العصر الحديث ينضج ويثور بعد قرون من الصبر على «النص الديني» ولا يعود يراه مقدساً ويرفض الدور العبودي المرسوم له من قِبل أصحاب المصلحة بالإستعانة بالدين. وهو أيضاً يعلن تهيؤه لأخذ مقدراته في يده وكتابة رواية/ميثاقاً اجتماعياً جديداً يعاد فيه توزيع الأدوار على نحو أعدل. عند هذا الحد يستنجد السيد كعادته بالمؤلف ليكبح له الفرفور، إلّا أن أصواتاً تجيبه من وراء الكواليس ألا يتعب نفسه فقد انصرف المؤلف منذ زمن طويل ولا أحد يعلم متى يعود أو إنْ كانت له عودة على الإطلاق. وتقول له الأصوات أن عليهم أن «يدبروا أنفسهم» (ص ١٣٧). هذا إذن هو موت الإله في العصر الحديث الذي أعلنه نيتشه في القرن الماضي، وللإنسان الآن أن «يدبّر» شؤون عالمه بغير حاجة إلى المرجعية الدينية. لا عجب إذن أن الفرفور يرقص طرباً «لانصراف المؤلف» بينما يحزن السيد كثيراً لفقدان هذا النصير الهام. ويعلن الفرفور أنه قد أصبح منذ تلك اللحظة «مؤلف نفسه» أي ربّ مصيره ومصرّف أمور عالمه بما فيه مصلحته. ويحاول السيد الذي سُحب البساط من تحت قدميه أن يذكّره أنه «إذا كان المؤلف مشي فالرواية لِسّه موجودة»، إلّا أن فرفور لا يرتدع بل يصيح به: «رواية من غير مؤلف وفتوّات ولا تساوي عندي حاجة» (ص ١٣٨). ومعنى هذا أن النظام الاجتماعي الذي سُخّر الدين في تقنينه قد فقد شرعيته ورهبته بفقدان ذلك الحليف القوي الذي يجاوز وعيده هذا

(١) انظر على سبيل المثال: الفريد فرج، «دليل المتفرج الذكي، إلى المسرح المصري»، (القاهرة: دار الهلال)، ١٩٦٦، ص ٦٧ - ١٧٢ كذلك محمود أمين العالم، «الوجه والقناع في مسرحنا العربي المعاصر»، (بيروت: دار الآداب)، ١٩٧٣، ص ٩٢ - ٩٦.

(٢) اعتمدنا هنا على الطبعة الخامسة للمسرحية الصادرة عن «مكتبة غريب» في القاهرة في ١٩٧٧ (؟) وأرقام الصفحات الواردة في ثنايا الدراسة جميعها تشير إلى هذه الطبعة.

العالم إلى ما وراءه.

في ظل هذا النظام العالمي الجديد الغائب منه المؤلف/الإله يحاول الفرفور والسيد تنظيم العلاقة بينهما على أسس جديدة. وعن طريق سلسلة من المواقف الأليغورية (allegorical) تستعرض المسرحية جميع الفلسفات الاجتماعية الكبرى التي عرفها البشر حتى اليوم في محاولتهم تنظيم علاقات الإنتاج في المجتمع لتثبت فشلها في إلغاء العبودية وتحقيق المساواة. ويبلغ من يأس الموقف أن فرفور ـ وللمرة الأولى ـ هو الذي يستنجد بالمؤلف من جديد ليقدّم لهما حلاً. هذه المرة نرى المؤلف ـ الذي شاهدنا حجمه يختزل مراراً فيما سبق ـ يتسلمه فرفور على هيئة لفافة يشرع هو والسيد في فكها ليجدا داخلها لفافة أخرى وهكذا حتى يصلا إلى شيء من الدقة بحيث لا يُرى. ويعلن السيد أن هذه هي «الذَّرَّة» التي لا يمكن أن تفك. (ص ١٨٩ ـ ١٩٠). هذه إذن شفرة الكاتب الرمزية التي بها يعبر عن حلول العلم الحديث محل الإله القديم. وتنتهي المسرحية نهاية موغلة في الكآبة، إذ يموت السيد والفرفور ويتحولان إلى ذرة وكهارب يدور فيها الأخف وزناً (الفرفور) حول الأثقل (السيد) إلى أبد الأبدين، ويؤكد السيد للفرفور أن مصيره أن يلف حوله «إلى الأبد. من هنا لمليون لألف مليون مليون سنة جاية لغاية ما نلاقي حل»(ص ١٩٩). ومعنى هذا أن الإله الجديد قد حلّ محلّ سلفه القديم في تقنين الشرعة القائمة من أول الدهر. بل يبدو الإله الجديد أشد شراسة من القديم لأنه إن كانت تبدلات التاريخ والاجتماع قد أزاحت الدين عن موضعه أو على الأقل أضعفت من نفوذه في تحديد مواضع القوى الاجتماعية، فأي مجنون يستطيع أن يأمل في تحطيم قوانين العلم وتعديل نواميس الطبيعة؟

على هذا النحو صوّر يوسف إدريس حسب رؤياه الشخصية دور الدين في تشكيل المجتمع البشري من منظور تاريخي. وقد رأينا فيما سلف كيف وظّف بعض عناصر نسيجه المسرحي (المؤلف، الرواية الخ) توظيفاً رمزياً خالقاً منها مجازاً مناسباً لتجسيد رؤياه في شكل فني مقبول. ولا شك أن إدريس قد وفّق في الرمز للإله بالمؤلف، فالصلة بين التأليف والخلق تتداعى تلقائياً في الذهن. وفي المصطلح النقدي الحديث كثيراً ما يشار للمؤلف بالخالق أو المبدع وهما لفظتان تستخدمان أيضاً للإشارة للإله، كما أن الإشارة للحياة باعتبارها «رواية» أو «مسرحية» يلعب فيها كلٌ دوراً مرسوماً هي من الصور الفنية الشائعة في التعبير الأدبي من قديم.

وبعدُ، لقد بدأنا هذه المقالة بالكلام على محظورات الكتابة العربية ومنها الدين وقلنا إن الكتّاب يتعين عليهم طلباً للنشر من ناحية وللسلامة من ناحية أخرى، العثور على بدائل تعبيرية تتيح لهم ما يبغون والنجاة في آن. على أن هذا لا يعني أن كل ترميز في كل عمل أدبي هو أمر جبري اضطر إليه الكاتب تحت ضغط اعتبارات خارجة على مقتضيات الفن. فالرمز أسلوب فني قديم قدم الفن يطلب لذاته لإثراء العمل وتعميق معناه ومدّ آفاقه وإمتاع متلقيه. ومن هذا اللون استخدام الرمز في «الفرافير»، فحتى لو سمحت الظروف الخارجية ليوسف إدريس أن يبثّ أفكاره المتفجرة تلك بصريح العبارة، ما كان فعل، لأن الفن يكون فناً بقدر ما يقترب من المجاز ويبعد عن التصريح.

غير أنه إن كان على الفن خلق المجازات وبث الرموز

والإيعازات، فعلى عاتق النقد يقع عبء فك الشفرات وحل الرموز وقراءة ما بين السطور. على أنه في ظروف الحظْر الثقافي تختل مهمة النقد أيما اختلال. إذْ إنه إذا كان الكاتب الإبداعي يلجأ إلى الرمز ضارباً بذلك عصفورَيْ الإجادة الفنية والسلامة الشخصية بحجر واحد، فإنه يترك رفيقه الناقد في وضع جدّ سيء، إذ يتعين عليه أن يفك الرموز مفصحاً عن المحظور. وهو إن فعل ذلك في سياق الإعجاب والإطراء عُدَّ متواطئاً مع الكاتب في الفكر المحظور وجرَّ على نفسه وعلى الكاتب الذي كشف عن أسراره متاعب جمّة. وإن فعله في سياق محايد فقد يؤخذ بعدُ بالشبهات. وإن فعله في سياق التنديد فهو غانم لسلامته لدى الحاظرين ولكنه عميل خائن للقضية بائع للضمير لدى المثابرين في الكفاح من أجل حرية القول. أكُلُّ السبل خاسرة إذن؟ ليس تماماً، فثمة سبيلان آخران بعدُ لدى الناقد المحاصر: سبيل الصمت بمعنى ألا يكتب الناقد عن الأعمال الملغومة بالمحظور، أو أن يكتب عنها شاقّاً لنفسه مسالك آمنة حول الألغام فيتناول كل شيء في العمل خلا ما كان منه مورداً للمهالك. أما السبيل الثاني فيتمثل في التخلي عن المهمة التقليدية للنقد والتي هي - كما قلنا - الإفصاح عن المستور وتسمية لأشياء بأسمائها، واللجوء إلى صيغة مخففة من أساليب الفن باستخدام تسميات التعمية وبدائل الواقع، إلى جانب الإكتفاء بالتحويم حول الموضوع ومسّه مساً رفيقاً يتحاشى لفت الأنظار وتفجير الألغام.

ولنَعُدْ الآن إلى «الفرافير»، حالتنا النموذجية. اجتمع لي من التناولات النقدية لها ما لا يقل عن ستة عشر[3]، كتب أغلبها في أعقاب عرض المسرحية الأول في الصحف والمجلات السيّارة. وقد تأملت فيها فوجدت أن أحد عشر[4] منها (أي حوالى ٧٠٪) لم تأت على ذكر شخصية «المؤلف» ودوره إطلاقاً. هؤلاء إذن الذين اختاروا «سبيل الصمت» المذكور آنفاً. من بين الخمسة الباقين ثمة واحد، لا يقل شأناً عن محمود أمين العالم، يذكر المؤلف على هذا النحو لا غير، قبل أن ينصرف إلى أمور أخرى في المسرحية وخارج المسرحية: «يختفي المؤلف تاركاً هاتين الشخصيتين [أي الفرفور والسيد] تثرثران. هل تستجيبان لإرادة المؤلف فتحققا له عمله المسرحي؟ أم تصطنعان لأنفسهما [هكذا] عملاً متميزاً عنه؟ وعبر المسرحية تأخذ قامة المؤلف في القصر، وإرادته في الضعف، حتى يتلاشى تماماً. لقد فقد وظيفته التاريخية. وهكذا يتحرك الموقف». هل يعلّم هذا النقد شيئاً؟ هل يكشف شيئاً من خوافي المسرحية مما قد يكون غمض على المشاهد أو القارىء غير المتمرّس؟ كلا، بل يبقى المؤلف «مؤلفاً» والرمز مشفَّراً وتزداد حيرة القارىء إذ يقرأ عن فقدان المؤلف لوظيفته التاريخية. أي وظيفة تاريخية للمؤلف! واضح أن العالم قد حلّ رموز المسرحية لنفسه، لكنه لا يستطيع أن يصارح بها قراءه. أولى بنا إذن أن نضيف هذا التناول إلى قائمة منتهجي «سبيل الصمت» ونرفع النسبة المئوية لهم إلى ٧٥٪.

أما الأربعة الباقون فمنهم ثلاثة اختاروا بدرجات متفاوتة السبيل الثاني حسب تصنيفنا الآنف، أي أنهم تخلوا عن المهمة الإفصاحية للنقد ملتجئين لأساليب التمويه التعبيري التي هي من خواص الفن أصلاً، لا النقد. ولننظر كيف يفعلون ذلك. يقول محمد عناني: «يغيب «مؤلف» مسرحية «الحياة» ويترك الشخصيات لمصيرها». ويقول في موضع آخر في إشارة للمؤلف أن صوته يرن «كالقدر من أعلى مكان في خلفية المسرح». يعتمد الناقد هنا على أن اللبيب بالإشارة يفهم فهو ينسب للمؤلف تأليف مسرحية الحياة واضعاً كلاً من كلمتي «مؤلف» و«حياة» بين علامتي تنصيص للربط بينهما وتوجيه النظر إلى استنباط المعنى من هذا الربط. وفي الإشارة الثانية يشبّه صوت المؤلف بـ «القدر» مستخدماً واحدة من أكثر الألفاظ البديلة شيوعاً في الكتابة الإتقائية ثم يسبغ عليها علاوة دلالية مجّانية بجعل الصوت يصدر «من أعلى مكان في خلفية المسرح»، أي من السماء، من بعد ميتافيزيقي وراء الكون. وهكذا بدلاً من أن يسهّل النقد على المتلقي فهم النص يتحول هو نفسه إلى نص آخر يحتاج أيضاً إلى فك شفراته.

أما لويس عوض فيعرّف المؤلف بأنه ««القدر» (. . .) أو «الطبيعة» أو «الحياة» أو باختصار القوة المجهولة التي جاءت بالإنسان إلى الوجود ورسمت علاقة التبعية الأزلية بين الإنسان والإنسان». يلجأ الناقد هنا كما نرى إلى الإحالة باستخدام الأسماء البديلة ولكنه يقترب كثيراً من التصريح حين ينسب «للقوة المجهولة» مجيئها بالإنسان إلى الوجود.

وأما رجاء النقاش فقد كتب مقالتين حول «الفرافير». يقول في الأولى: « في الفصل الأول من المسرحية يوجد مؤلف يفرض إرادته وأفكاره على البشر، ويرسم لهم الطريق الذي لا يستطيعون الاعتراض عليه (. . .)». في هذا التعليق تأتي الدلالة المنطوية على شيء من فك الرمز في زلة قلم مقصودة أو عفوية. ففي المسرحية المؤلف لا يفرض إرادته إلاّ على شخصية أخرى هي فرفور. ولكن الناقد يعمم الموقف ويقول «. . . على البشر. . .» مضفياً بذلك بعداً على شخصية المؤلف يجاوز الوصف الواقعي المعاين في المسرحية. ولست أدري مرة أخرى إن كان القارىء البريء اللاجىء إلى النقد من أجل فهم النص تكفيه مثل هذه الإشارات العابرة المقنعة. على أن النقاش يعود في مقالته الثانية فيكتب كلاماً هو من التصريح قاب قوسين أو أدنى، فيقول عن الفصل الأول أنه يحدث «عندما كان العالم يعيش بصورة كاملة ونهائية في ظل الفكر الديني. هناك قوة من خارج هذا العالم تحكمه، وليس هناك من يعترض على هذه القوة (. . .)».

يبقى بذلك من نقادنا الستة عشر الذين أحصيناهم واحدة هي نهاد صليحة. وهي وحدها التي تُسمّي الأشياء بأسمائها وتحفظ على النقد مهمته الإفصاحية الأساسية إذ تقول: «يتحول المؤلف إلى علامة رمزية، فهو الله الغائب الذي تقلّص وجوده من العالم في ظل العلم الحديث». ولعل الناقدة قد استمدت بعض الإحساس بالأمان من كون تعليقها لم ينشر في صحيفة أو مجلة ذائعة مما تطالعه قوى الحظر الرسمية والمتطوعة، وإنما في سياق دراسة سيميولوجية طويلة تحيط بها الأسلاك الشائكة للمصطلحات المتخصصة وهي إلى هذا مدفونة في بطن كتاب.

وبعد، تُرى أي سبل الحيطة والإتقاء اتخذت في نقدي للنص ونقدي للنقد؟ ليس من شأني الإجابة على هذا السؤال. لكني لا أعصم نفسي ولا أعصم غيري ممن يقدّسون حرية الفكر وحرية القول ويحاولون الخوض في حقول الألغام من شبهة الاحتياط وفرض الرقابة على الذات طوراً عن وعي وطوراً عن غير وعي. وهل يلام في عصر ظلام من يمشي متحسساً الجدران؟! □

(٣) فيما يلي أسماء النقاد الستة عشر:
١ - د. حسين فوزي
٢ - د. لويس عوض (ص ٤١ - ٥٤)
٣ - د. محمد مندور
٤ - صلاح عبد الصبور
٥ - رجاء النقاش (ص ١٥٠ - ١٨٣) و(ص ١٨٤ - ١٨٩)
٦ - نعمان عاشور
٧ - عبد الفتاح الجمل
٨ - محمد عودة
٩ - علي أمين
١٠ - د. محمد عناني (ص ٣٤٦ - ٣٥١)
١١ - أحمد عباس صالح
١٢ - سامي داوود
(هؤلاء جميعاً جمعت تناولاتهم في كتاب منتخبات نقدية عنوانه «يوسف إدريس بقلم هؤلاء» (القاهرة: مكتبة مصر)، ١٩٨٦ (؟).
١٣ - ألفريد فرج (انظر المصدر المذكور في هامش (١)).
١٤ - محمود أمين العالم (انظر المصدر المذكور في هامش (١)).
١٥ - د. سامي منير حسين عامر، «المسرح المصري بعد الحرب العالمية الثانية»، الجزء الثاني، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ١٩٧٨.
١٦ - د. نهاد صليحة، «أمسيات مسرحية»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ١٩٨٧، ص ١٨٠ - ٢٠٠.

(٤) فيما يلي من النص سوف أسمّي النقاد الخمسة الآخرين وباستبعاد أسمائهم من القائمة الواردة في الهامش (٣) يمكن التعرّف على الأحد عشر المعنيين.

عروس الأصابع

مها حسن

■ عيناي تغوران وجسمي يزداد تقلصاً، وبرهة تثبتان قبيل الرعشة الباعثة على الارتخاء، برهة تفوران حتى لأكاد أضيع العالم وأجد...، تصدمينني. فأرتطم بعينيك تفاجآنني، بين آخر التقلص وأول التمدّد، وتنزعين أصابعي عن مواضعي وندخل ظلمة تلو ظلمة، أمظلومة أنت معْي أم تراني مظلومة أنا معك؟ وأصابعي تمتد كأشعة الفجر لتنيرني بإمتاعي في مواضعي ساعة غيابك، ووقت حضورك تنسحب كأشعة الغروب، فأنا في فقدانك ألجأ إليها وهي في وجودك تلجأ إليّ. آه، إليك عني، ولا عليها مني. فمهما طال اللقاء وبعد أن يكون ما يكون، أعود، وسأعود إليها في مضجعي لأتلذذ، يا للذاذة الجسد وهو ينقلب شجرة تؤبّر ذاتها بذاتها مكتفية بلذاتها، ويا للذائذ بم؟ بالأصابع وبما قد يقع بينها من أشياء أخرى وعلى الأخص مخدتي.

مخدتي وما تعرفين عن مخدتي؟ لم أكن لأقول ولكني سأقول، لا لأطلعك على المجهول، بل لأني لم أعد أريد ألا أقول، إيه/ مخدتي وما مخدتي، قماشة لا ككل الأقمشة وحشوة لا ككل الحشوات: رسائلهم، صور عريهم، أحرف، أبجديّات، مصطلحات، لغات، أناشيد، قصائد. وأشياء وأغراض من كل الأشكال والألوان، أوّاه فقد مرّ عليّ وعليها، وبات فيّ وفيها، مشكّل وملوّن مخدتي أي مخدتي، يا كنزي الباقي، يا جعبة أسراري التي لا تنفك عن تسليتي. وعن ـ أوه ـ ذرف دموعي، وذرف سوائل مواضعي من مواجعي يا عزيزتي من مواجعي، فقد بتّ أدخلها وسأدخلها مكاناً كان مشروعاً لهم، وها هم بما فعلوا ولم يفعلوا قد فقدوا شرعية دخوله، بل لمسه، بل رؤيته. بل، أف، ياه. أما كفاك استلقاء بجانبي أما أنهكك الـ....، أف، آه، لو غبت لأشرقت أناملي، أناملي أملي المحقق وبه استعضت عن الجميع، ذكوراً وقريباً إناثاً، أجل، أف كفى، أبينك وبين أغصن كفّي عداء حتى تصرّي بهذا العناد على لجمها عن الامتداد؟ ثم ولم لا تفعلين ما أفعل؟ لِمَ لا تطلقين العنان لأصابعك، أناملك، لتدب وتخب، لتجمح وترمح، على مواقعك وفي مواقعك وماذا إذا تلذذت دوني؟ هه، قبحاً لك من ناقصة ما زالت، أي نعم، ما زالت بحاجة للآخرين. ويا ويحنا، مظلومة أنت معي وظالمة نفسك، ومظلومة أنا معك، وظالمة مخدتي. أنا لمخدتي ومخدتي لي، فتعالي يا من غيرك لا أرضى أن يرضي حالي، دادي وتهادي زورقاً على ساقية ما بين الساقين، مخدتي يا مخدتي أنت كل ثروتي، مخدتي يا مخدتي منك تأتي متعتي يا بهجتي ويا فرحتي، واه قد انفزرت، أوّاه قد انفجرت، من الألم انفزرت، من اللذة انفجرت، كانت حبلى فوضعت، أولم تكن تريد الحمل فأجهضت، وتناثرت خفاياها وتبعثرت خباياها، آه مخدتي يا دمعتي ويا بسمتي، فواحسرتاه ووافرحتاه، انتظري، انظري، على الملاءة الملوثة بالأصفر، قطع نقدية معدنية، هذه فئة الربع ليرة تذكار اللقاء الأول وتيك فئة النصف ليرة ذكرى القبلة الأولى، وتلك فئة الليرة وعليها نقطة حمراء تحمل ما كان حين صعدني فوق الضفة ويومها عدت إلى أمي منهكة، وأما تلك القصاصة المخملية هناك تطلعيْ فهي بقية من القماشة التي أحضرها الثاني عشية جاء لخطبتي.

والآن، هاها، حدقي في تيك الصور المقصوصة هناك. فقد تعمدت قصها لتضيع ملامحهم، ومع هذا فما زلت قادرة على تمييزهم من أجزائهم، فأنا أعرفهم جميعاً، نعم أعرفهم، تلك العين عين فلان، وذلك الجسد العاري مقطوع الرأس أعرف لمن يكون، صدقيني، أو إن شئت فلا تصدقي، لكن لو طلبوا مني التعرف عليهم والظلام دامس، لما أخطأت أحداً منهم، فأنا أعرفهم قلت لك، جيداً أعرفهم، باللمس أعرفهم، بالشم، أعرفهم بالسمع، بالذوق، وأعرف كل تفاصيلهم، ولا حاجة بي إلى علامات بصرية فارقة لأعرف كلاً منهم، هاها، والآن جئنا، حملقي هناك، أترين هناك؟ ذلك، ذاك، صح، هذا المنديل الملطخ بالدم، هذا أعطانيه واحد غير ذينك الاثنين، وكنت مذعورة قلقة أشك بقدوم جنين، وكنا معاً مرتعدين من ذلك الخطر، وفجأة شعرت بألم، ثم أحمر سال فأعطاني منديله لأتدارك الأمر، وبعد أن فعلت، احتفظت به، وهو ذا ما زال في مخدتي.

في مخدتي، آه مخدتي، سجل حياتي المركون تحت رأسي طيلة

(*) كاتبة من سورية

عشرين عاماً، وكنت كل ليلة، وما زلت، أنشر محتوياتها تماماً كما هي الآن، وطبعاً بعد أن أقفل باب غرفتي علي، وأروح أراجع وأتذكر تفاصيل كل ما حصل وما لم يحصل، أي ما كان يجب أن يحصل، أي أي أي وهذا لب المخدة، وهنا بيت «ماذا يقولون» القصيد؟ أليس كذلك؟ نعم، هذا أوه، مفهومة هذي، هذه، رقائق خشبية عادية، كل رقيقة بشكل وبلون، مصفوفة على خطوط متوازية وسأحاول ترتيبها بالتسلسل الزمني والتواريخ مسجلة عليها مقرونة بالحروف الأولى لأسماء الرجال الذين وردوا علي تباعاً، والرقائق كما لا يخفى عديدة تحمل أحياناً حروفاً مكررة، ولذا وحتى لا أظلم أحداً منهم، فقد نوعت الأشكال وعددت الألوان حرصاً مني على عدم الخلط بين واحد وآخر، وهم كثر، وقد قلت لك بأني قد عرفت مشكلاً وملوناً، إيه، عشرون عاماً من الآلام واللذات خبيثة، أفما آن لكل هذا أن ينزاح من تحت رأسي، ياه، الحيطان قد كلح لونها وسقط الدهان عن بعض نواحيها، فلم لا أزين هذا الحيط الكابي وألصق رقائقي هذه على الأرجاء المقشورة منه، ياه يا لها من فكرة رائعة، ويا لي من امرأة أروع، فأنا التي لطالما خشيت أن يقع سري هذا، أو أن تقع مخدتي هذه في يد أحد ما، أنا التي كنت أظن أني سأنتهي إذا افتضح جوف هذه المخدة، أنا مع ذلك الآن أشهر رقائقي علناً، وأزخرف الحيطان بأسراري، فيا لروعتي.

نائمة طبعاً نائمة، ولا حاجة بي إلى السؤال، فأنت معتادة على النوم، بعد أن ترتجفي فوقي أو تحتي، أو على جوانبي، وبكل تأكيد أنت لم تسمعي وإن سمعت فأنت لم تعي شيئاً مما قلت، على كل نومك أفضل، فهكذا لا يكون لغيري الفضل في ابتداع وإجراء عملية التزيين المبتكرة هذه، يداي، سلمت يداي، وقد حولت الغرفة إلى آية فنية بفسيفسائي. هنا مثلثات في مربعات في دوائر قرب مخاريط وهناك مواشير بارزة من معينات فوق أشباه منحرف تحت متوازيات أضلاع. وهناك، أوه، كم هو جميل هنالك ألوان من أشكال، وأشكال على ألوان، وبين الأبيان فراغات مملوءة بالجص، تتلألأ خلال الفاقع واللامع، شيء بديع جميل حقاً، ها، بقي فراغ هنا أتركه لرجلي الأخير، ولما أنه لن يكون أبداً الأخير، فلأضع صورتي، امرأتي، أجل، أجل، الآن اكتمل كل شيء، أليس كذلك؟ وأنت ما زلت تغطين في سبات عميق، غرفتي تجددت وتخلصت مما في رأسي وفوق رأسي وتحت رأسي، وأنت ما زلت تغطين في سبات عميق نفضت عني دمعاتي وابتساماتي واستويت على سدة ما بعد الفرح والترح، وأنت ما زلت تغطين في سبات عميق، الآن بات كل شيء واضحاً، أوضحته أصابعي، وجلياً جلته أصابعي، أصابعي المقدسة، أصابعي التي خرجت من الجنة، أصابعي ممتعة بلا مقابل، أصابعي عادتي، ولقد اعتدت عليها وعلى الذكريات، فمتى تعودين إلى بيتك. ألا ليت زوجك يمنعك عني، وتصيرين ذكرى من ذكرياتي فأعود إلي، أعود إلى أصابعي فلا ذكور يرهبونني بالحمل والوحام وانقطاع الدم والإجهاض، ولا إناث يساحقنني ليسحقنني بل اصبع تدخل إلى أعماق الموضع، فتتفوق بالإمتاع على كل الطرق والأساليب والوسائل المبتكرة، أصابع تطمس نزقهم الناجم عن نقمتهم من نساء لا يستمتعن ولا يمتعن، كما تشطب غضبنا المتأتي عن ضغينتنا على رجال لا يستمتعون ولا يمتعون، فالمستمتعات الممتعات قليل، والمستمتعون المتمتعون أقل، والأصابع أحل، إن الأصابع أحل، ألا ان الأصابع لأحل.

ملحق الأصابع



ـ **أبو الأصبع**: من كُنى الشيطان.

ـ **أبو الأصبع**: محمد بن سنيس الصوري: محدّث، مر للمصنف في (س ن س) ت.ع.

ـ **أتى عليه باصبع**: يقول الإنسان في الأمر الشاق إذا أضيف إلى الرجل القوي المستقل بعبئه: انه يأتي عليه باصبع. وكذا انه يكفيه بصغرى أصابعه. ت.ع.

ـ إذا تعقدت مسألة وواحد من الحاضرين شبك أصابيعو بتعود بتتعقد أكتر وأكتر. من اعتقاداتهم. م.أ.

ـ إذا كان جوزي معي بدير الفلك باصبعي. م.أ.

ـ إذا لحستو عسل بعد اصبعي. من كناياتهم. م.أ.

ـ أصابع البنيات: نبات ينبت بأرض العرب من أطراف اليمن وهو الذي يسمى الفرنجمشك. البستان + ل.ع.

قال وأصابع العذارى صنف من العنب طويل أسود كأنه البلوط، يشبه بأصابع العذارى المخضبة وعنقوده نحو الذراع متداخل الحب وله زبيب جيد ومنابته الشراة ويعرف بأصابع العروس. البستان + ل.ع.

ـ أصابع صفر: أصل نبات شكله كالكف، أبلق من صفرة وبياض، صلب فيه يسير من حلاوة، ومنه أصفر أغبر بغير بياض، قال ابن جزلة (نافع من الجنون) خاصة، ومن السموم ولدغ الهوام، ويحل الفضول الغليظة. ت.ع.

ـ أصابع العبد: صنف من العنب أسود مستطيل الحب. البستان.

ـ أصابع فرعون: شبه المراود في طول الاصبع يجلب من بحر الحجاز مجرب لإلحام الجراحات سريعاً. ت.ع.

ـ أصابيع: من العربية: الأصابيع جمع الأصبوع: لغة في الاصبع: العضو المعروف في طرف اليد. م.أ.

ـ **أصابيع الببو**: (ينادي بياع الخيار): أصابيع الببو يا خيار! يريد أن خياره غض ورفيع. لا شك أن المخترع الأول لهذا الخيال أو العاقد الصلة بين هذا الضرب من الخيار وبين أصابيع الببو صاحب ذوق.

قالوا: سمعت بنت العزيزية بياع الخيار عم بينادي، أصابيع الببو يا خيار! صاحت لو أجا........ أنظر تتمتها في الذيل. م.أ.

ـ **أصابيع بكتورا**: قضبان سكرية قدر الأصابيع ملونة كانت تعمل لا سيما في الأعياد، سموها باسم فيكتوريا ملكة إنكلترا أيام السلطان عبد الحميد وحرفها العوام إلى أصابيع بكتورا وكان أحدهم يمد اصبعاً منها ويقرعه خصمه باصبع من فوق فأيهما انكسر اصبعه خسره. ولا تزال ذكريات الأعياد البعيدة تحمل صوت باعتها: أصابيع بكتورا يا أولاد! ومن لم يشترك في قرطها أو مصها أو اللعب بها؟ على تفاهة طعمها.

ـ **الأصابيع الخمسة بترد العين**: (وسببها أنهم كانوا يقلعون بها عيون أعدائهم الأقدمين جداً أعني الأبديين، رمزوا إلى عيونهم الزرقاء بالخرزة الزرقاء، أي: المقتلعة بالأصابيع الخمسة، وظني أن حلب هذا الثغر القائم على الحدود منذ العصر الحجري هي التي اخترعت هذه الخرافة ومنها سرت. م.أ.

ـ **أصابيع زينب**: كانوا أطلقوها على ضرب من الحلوى المعجنة

تتخذ كاللقم المتطاول، واليوم يطلقونها على البقلاوة ذات القطع المستطيلة تحشى غالباً بالقشدة، وتسمى في بيروت زنود الست. م.أ.

- أصابيعك ما هن كلن سوا. من حكمهم. م.أ.

- **الأصبع**: واحدة الأصابع، تذكر وتؤنث وفيه لغات: الإِصْبَعُ والأُصبَع، بكسر الهزمة وضمها والباء مفتوحة، والأَصْبُعُ والأَصبع الأَصْبِعُ مثال: اضرب، والأُصْبُعُ بضم الهمزة والباء، والإِصْبَعْ نادر، والأُصْبوع: الأَنملة مؤنثة في كل ذلك. ل.ع.

جاء عند المتنبي:

وتركك في الدنيا دوياً كأنما تداول سمع المرء أَنمُله العشر

- **اصبع**: من مقاييس الطول عند العرب، وهي ما يساوي في المقاييس الأوروبية ١٢/١ من القدم و١/٢٤ من الذراع. والاصبع من أقدم المقاييس الطويلة عند العرب ويرجح أنهانقشت منذ زمن طويل على لوحة مقياس النيل في جزيرة الروضة الذي بني عام ٩٦ من الهجرة. وطول الاصبع /٢,٢٥٢٩/ سنتميتراً، أما الذراع فطولها /٥٤,٧٠/ سنتميتراً، ولما كانت الاصبع مقياساً مشتقاً فإن طولها متغير، فمثلاً يبلغ طول الاصبع في الذراع المعماري في القاهرة اليوم /٣,١٩٥/ سنتميتراً، وطولها في الذراع الستنبولي /٢,٨٢/، وفي الذراع الهندزاه /٧٢,٦٥٨/، وفي الذراع البلدي أو المصري /٢,٤٠٤/ سنتميتراً، والذراع الحلبي /٦٨,٥٨/ سنتميتراً وهو المقياس الأكثر ذيوعاً في تركيا.

وينبغي أن نلاحظ أن الاصبع مقياس لا يستعمل منذ أمد بعيد، وأن الذراع في الشرق تنقسم عادة إلى أرباع وإلى أربعة وعشرين قيراطاً. ولم تقض المقاييس المترية على هذه الطريقة، دائرة المعارف الإسلامية.

- الأَصْبَع والإِصْبِع والأَصْبُع، والأَصْبَع والإِصْبَع والأُصْبُع، والأَصبْع والاصْبع والأَصْبع ج أصابع: عضو مستطيل يتشعب من طرف الكف والقدم (مؤنث وقد يذكر). المنجد + البستان.

أصابع اليد: هي الابهام والسبابة والاصبع الوسطى والبنصر والخنصر، الأصبوع ج أصابيع: الاصبع المنجد.

- **اصبع**:

يلفظ الاصبع من اليد بكسر الهمزة وسكون الصاد وفتح الباء، وفي اصبع اليد ثلاث لغات جيدة مستعملة وهن اصبع ونظائره قليلة جاء منه إبرِم نَبْتُ وإِبينَ اسم رجل نسبت إليه عدن ابين وأشفى وهو المخصف وإنفحه وإصبع نحو إثمد وأُصْبُع نحو أُبْلُم وحكى النحويون عن لغة رابعة ردية وهي أصبع بفتح الهمزة ثم السكون ثم الكسر وليس في كلام العرب على هذا الوزن غيره. معجم البلدان.

- **الاصبع الأثر الحسن**:

وإنما قيل في الأثر الحسن أصبع، لإشارة الناس إليه بالاصبع، ابن الأعرابي: انه لحسن الاصبع في ماله، وحسن المسّ في ماله، أي حسن الأثر وأنشد:

أوردها راعٍ مريء الاصبع لم تنتشر عنه ولم تَصدَّع

ل.ع + ت.ع.

- **اصبع تقال للمجاز**: للراعي على ماشيته اصبع، أي أثر حسن يشار إليها بالأصبع لحسنها وسمنها. ت.ع.

- قال ابن الأثير: الاصبع: من صفات الأجسام، قال الله تعالى عن ذلك وتقدس، وإطلاقها عليه مجاز كإطلاق اليد واليمين والعين والسمع وهو جار مجرى التمثيل والكناية عن سرعة تقلب القلوب، وان ذلك معقود بمشيئة الله سبحانه وتعالى، وتخصيص ذكر الأصابع كناية عن أجزاء القدرة والبطش لأن ذلك باليد والأصابع أجزاؤها. ل.ع.

- **اضْبَعُ**: اسم جبل بعينه. ل.ع.

الأصبع: (مثلثة الهمزة، ومع كل حركة تثلث الباء) الموحدة، فهي (تسع لغات) ذكر الجوهري منها خمساً وهي بكسر الهمزة وضمها، والباء مفتوحة فيهما، وباتباع الكسرة الكسرة، واتباع الضمة الضمة، وأصْبع كاضْرب أنا، أي بفتح الهمزة مع كسر الباء، وثنتان زادهما الصاغاني، وهما بكسر الأول وضم الثالث، وباتباع الفتح الفتحة، كأفكل، وثنتان زادهما المصنف وهما: بفتح الأول وضم الثالث، وبضم الأول وكسر الثالث، (والعاشر: أصبوع بالضم) كأُظفور وأُرغول، وقد جمعها في بيت وهو:

تثليث «با» اصبع مع كسر همزته من غير قيد الأصبوع قد كملا

قال شيخنا: وقوله: «مع كسر همزته» فيه نظر، ولو قال: «مع ضبط همزته، بغير قيد» لكان أنص على المراد. ويأتي في «أنملة» بيت آخر أعذب من هذا. قلت: وهي بكسر الأول وضم الثالث نادر، (كل ذلك عن كراع)، في كتابيه: المجرد والمنضد، وحكاهن أيضاً اللحياني في نوادره عن يونس. ت.ع.

- **أصبع**: ج: أصابع، وأصابيع بزيادة الياء، والاصبع، كدرهم: جبل بنجد، نقله ياقوت بغير ألف ولام. ت.ع.

- اصبع خفان: بناء عظيم قرب الكوفة من أبنية الفرس، وأظنهم بنوه منظرة هناك على عادتهم في مثله. البلدان + ت.ع.

- **الإصْبَعة**: (من اصطلاحاتهم): اصطلاحات القندرجية: قضيب من قرن الجاموس أو من الخشب الصقيل المتين تصقل به خياطة الأحذية وتجعلها خفية عن المرأى. م.أ.

- **الإصْبَعة**: واصْبَعة، ولدى الإضافة تفتح الباء وتسكن العين: اصبَعْتي، اصبَعْتنا، اصبَعْتك، اصبَعْتكن، اصبَعْتو، اصبَعْتا، اصبَعْتن، واصبْعة محمد. وأصبع لغة ثالثة لهم في إصْبْعة، ولدى الإضافة: اصْبْعي واصْبْعنا، اصْبْعك، واصبْعك، واصبْعكن، واصْبْعو واصْبْعا واصْبْعن وإصبع محمد، والاصبعة بلغاتها الثلاث عندهم من العربية: الإصبَع وفيها تسع لغات: كل واحدة من عشرة تنتهي بها الأيدي مهمتها العمل واللمس و....

والجمع: أصابع وهم أمالوا، وأصابيع، وربما جمعوها على اصبعات.

انظر: أصابيع، وأصابع البيو، وأصابيع بكتورا، وأصابيع زينب، واصبعة البطن، واصبعة الزناد وأصبعة القوة. وانظر: حراق اصبعتو. والاصبعة في لهجة تطوان: الصبع انظر: الأصابيع.

والأصبعة في العبرية: صبوع واصبَع واصباع.

وفي السريانية: صبْعا. وفي الكلدانية: صبعا.

وفي ملحمة أوغاريت: اصبعت. م.أ.

- **الإصبعة**: من اصطلاحاتهم في قياس أجزاء الذراع. م.أ.

- **اصبعتو على الزناد**: أي متأهب للرمي. م.أ.

- **إصبعة الدولاب**: أطلقوها على الواحدة من المعترضات بين قطر كل دولاب ومركز دائرته. م.أ.

- **إصبعة الزناد**: أو اصبع الزناد: اصطلاح عسكري يطلق على الناتئة في وسط السلاح الناري يضغط عليها فتشعل الكبسولة فيشتعل البارود ضمن أنبوبة فيحدث الضغط فينطلق ما أمامه من رصاص أو قذيفة، وهو مجاز أي محل وضع الاصبع على الزناد. م.أ.

- **أصبع لو**: يريدون: أشار إليه باصبعه. وفي العبرية: هَصبَع:

رفع اصبعه. م.أ.

ـ وأما ما حكاه سيبويه من قولهم ذهبت بعض أصابعه فإنه أنّث البعض لأنه إصبع في المعنى. وإن ذكر الاصبع جاز لأنه ليس فيها علامة التأنيث. ل.ع + ت.ع.

ـ الـو في هـالانقـلاب أصبعـه أو أصـابيـع (من تعبيراتهم الحديثة). م.أ.

ـ إيديه ـ ماشا الله ـ أو ايديها مثل أصابيع زينب (من تشبيهاتهم). م.أ.



ـ البعزّل الكراية بلحوس أصابيعو (من تهكماتهم).

ـ ابن أبي الاصبع: زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد (ابن أبي الأصبع) الشاعر المصري (متأخر ـ كتب عنه الحافظ) شرف الدين بن عبد المؤمن بن خلف (الدمياطي) شيئاً من شعره. ت.ع.

ـ بموت الزمار واصبعتو عم بتلعب. م.أ.

ـ بلبق لكرمبو خواتم باصبعو (من تهكماتهم). م.أ.



ـ تلت أشياء ما بتدفا: بوز الكلب وأصابيع الحلاق وقفا المرا. م.أ.

ح

ـ حدثت نفسك بالوفاء ولم تكن للغدر خائنه مغل الأصابع [ل.ع.

ـ حط اصبعك تحت ضرسي (من لحماتهم). م.أ.



ـ ذات الاصبع: رضيمة لبني أبي بكر بن كلاب عن الأصمعي، وقيل هي في ديار غطفان ـ والرضام ـ صخور كبار يرضم بعضها على بعض. معجم البلدان.

ـ ذو الاصبع: حرثان بن محرث بن الحارث بن شباة بن وهب بن ثعلبة بن الظرب بن عمرو بن عباد بن يشكر بن عدوان (العدواني، الحكيم الشاعر الخطيب المعمر) قيل له ذلك لأنه (نهشت أفعى ابهام رجله، فقطعها، فلقب به) وقيل: كانت له اصبع زائدة. ت.ع.

ـ ذو الأصبع: (حيان بن عبد الله التغلبي الشاعر)، من ولد عنز بن وائل أخي بكر وتغلب ابني وائل، وبه تعرف أن الصواب في نسبه «العنزي» بل قيل في هذا أيضاً ذو الأصابع. ت.ع.

ـ ذو الاصبع: (شاعر آخر متأخر) لم يُسمّ، (من مداح الوليد بن يزيد) بن عبد الملك بن مروان، كما في التكملة، وفي التبصير: هو ذو الاصبع الكلبي، شاعر في التابعين. قلت: وساق نسبه الصاغاني في العباب، فقال: هو حفص بن حبيب بن حريث بن حسان بن مالك بن عبد مناة بن امرىء القيس بن عبد الله بن عليم بن جناب الكلبي.

وقال في التكملة: ذو الاصبع الكلبي، وذو الاصبع العليمي: شاعران.

قلت: وهو غلط، والصواب أنهما واحد «وكذا هو في المؤتلف والمختلف فقد قال الآمدي: ومنهم ذو الاصبع الكلبي ثم العليمي، أنشد له دعبل»، وفي كتاب الشعراء للآمدي ـ بعدما ذكر ذا الاصبع الكلبي ـ ما نصه: وذو الاصبع أنشد له أبو عمرو الشيباني في كتاب الحروف أبياتاً في مدح الوليد بن يزيد. قلت فهذا يدل على أن الذي مدح الوليد غير الكلبي وكأن المصنف لم ير الفرق بينهما. فتأمل. ت.ع.

ـ ذو الأصابع التميمي أو الخزامي أو الجهمي: صحابي، رضي الله عنه، سكن بيت المقدس، له حديث في مسند أحمد متنه: «عليك ببيت المقدس». ت.ع.



ـ شوفي الولد شقد حلو طقطقي أصابيعك وطلعي تما تصيبه بالعين (من اعتقاداتهم). م.أ.



ـ صار بإيدي متل الخاتم باصبعي (من تشبيهاتهم). م.أ.

ـ صار وجو على اصبعتين (يريدون صار ضعيفاً هزيلاً) (من كناياتهم). م.أ.

ـ الصبع: الكبر التام. ل.ع.

ـ الصبع والمصبعة: من المجاز: الكبر التام. ت.ع.

ـ ص ب ع (الاصبع) يذكر ويؤنث وفيه خمس لغات (إصبَع) و(أُصبُع) بكسر الهمزة وضمها والباء مفتوحة فيهما و(اِصْبِع) باتباع الكسرة الكسرة و(أُصْبُع) باتباع الضمة الضمة و(أَصْبِع) بفتح الهمزة وكسر الباء. مختار الصحاح.

ـ صبع ١ ـ صبع ـ صبعا به وعليه: أشار نحوه باصبعه ودل عليه || و ـ فلاناً عليه: دله عليه بالإشارة || و ـ صبعا ومصبعة ه: أصاب اصبعه و || ـ الشيء: أدخل فيه اصبعه || و ـ بين القوم: دل عليهم غيرهم|| و ـ في الطعام: أدخل اصبعه فيه. المنجد.

ـ صبع به و ـ عليه يصبع صبعا أشار نحوه باصبعه مغتاباً والدجاجة أدخل اصبعه فيها ليعلم أبها بيض أم لا و ـ فلاناً على فلان دله عليه بالإشارة. البستان.

ـ صبع به وعليه يصبع صبعا: أشار نحوه باصبعه واغتابه أو أراده بشر والآخر غافل لا يشعر. ل.ع.

ـ صبع بين القوم صبعا: دل عليهم غيرهم. ت.ع.

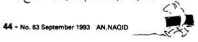
ـ صبع الاناء يصبعه صبعا، إذا كان فيه شراب وقابل بين اصبعيه ثم أرسل ما فيه في شيء ضيق الرأس، وقيل: هو إذا قابل بين اصبعيه ثم أرسل ما في اناء آخر أي ضرب من الآنية كان، وقيل صبعت على الاناء حتى سال عليه ما في اناء آخر عليه. قال الأزهري وصبع الاناء أن يرسل الشراب الذي فيه بين طرفي الابهامين أو السبابتين لئلا ينتشر فيندفق، وهذا كله مأخوذ من الاصبع، لأن الإنسان إذا اغتاب إنسان أشار إليه بالاصبع وإذا دل إنساناً على طريق أو شيء خفي أشار إليه بالاصبع. ل.ع + ت.ع.

ـ صبع الدجاجة: أدخل فيها اصبعه ليعلم أنها تبيض أم لا. نقله الزمخشري والصاغاني. ت.ع.

ـ صبعه صبعا: أصاب اصبعه. ت.ع.

المراجع

ت.ع ـ تاج العروس.
م.أ = موسوعة الأسدي
ل.ع = لسان العرب.
(موسوعة حلب المقارنة).



ـ صبع على القوم يصبع صبعاً: طلع عليهم، وقيل إنما أصله صبأ عليهم صبئاً فأبدلوا العين من الهمزة. ل.ع + ت.ع.
ـ صبع فلان على فلان: دل عليه بالإشارة. ل.ع.
ـ صبعه الشيطان: تقال لمن يتكبر في ولايته. ت.ع.



ض

ـ ضعيف العصا بادي العروق ترى له
عليها، إذا ما أجدب الناس اصبعا [
ضعيف العصا أي حاذق الرعية، لا يضرب ضرباً شديداً، يصفه بحسن قيامه على إبله في الجدب. ل.ع.



ط

ـ طبخة بتتاكل الأصابيع معا (يريدون أنها لذيذة جداً حتى ليفقد الطاعم معها الشعور، وفيها تأثر بقصة يوسف الصديق) (من كناياتهم). م.أ.
ـ طول ما القمر معي بعدّ النجوم بـاصبعي (من أمثالهم). م.أ.
ـ طولو شبر وعرضو اصبعتين (من تهكماتهم). م.أ.



ع

ـ عفت ذات الأصابع فالجواء إلى عذراء منزلها خلاء
(من ديوان حسان بن ثابت). ت.ع.
ـ على الإبل من راعيها اصبع مثله: وذلك إذا أحسن القيام عليها فتبين أثره فيها. ل.ع.
ـ على ماشيته اصبع: قولهم للراعي، أي ليشار إليها بالأصابع لحسنها وسمنها والأثر الحسن. ل.ع + ت.ع + البستان.
ـ عم بعض أصابيعو ندم (من كناياتهم). م.أ.
ـ عم بياكل بالعشرة والكف. م.أ.
ـ فإذا كان المسكين جائعاً نزل بالكف والأصابع: فأصابعه تطمس وأشداقه تغمس وذقنه ترقص. «من كلام الزيني الحمصي في خطبة الجمعة». م.أ.
ـ فلان أو فلانة مثل أبلوج السكر: منين ما مسكتو بتلحوس أصابيعك (من تشبيهاتهم). م.أ.
ـ لفلان اصبع في هذا الأمر. البستان.
ـ فلان حسن الاصبع في ماله (أي حسن الأثر). البستان.
ـ فلان عليه منك اصبع حسنة، أي أثر حسن. ل.ع.
ـ فلان عم يمشي عروس أصابيعو (يريدون: يسترق الخطى، عربيُّها: قار ـ يقور، مشى على أطراف قدمه ليخفي صوت مشيته) من كناياتهم. م.أ.
ـ فلان منّ الله عليه اصبع حسنة. أي أثر نعمة حسنة. البستان + ل.ع.
ـ في يوم دخلت عليه الغار ـ أي أم النبي ابراهيم ـ وجدته بيرضع صباعه، مسكت ايده، لقت ان فيه صباع بينزّل لبن، وصباع بينزل عسل، وصباع بينزّل ميّه. موسوعة الفلكلور والأساطير ـ شوقي عبد الحكيم.



ق

ـ قرب إليه طعاماً فما صبع فيه، أي ما أدخل اصبعه فيه. ت.ع.
ـ القرصة بغضه ولو كانت من أصابيع فضه، والعضّه محبّه ولو كانت من أسنان كلبه (من أمثالهم). م.أ.
ـ «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله يقلبه كيف شاء» حديث. ل.ع + ت.ع.
ـ «قلوب العباد بين إصبعين» في روايات أخرى، معناه أن تقلب القلوب بين حسن آثاره وصنعه تبارك وتعالى. ل.ع. وقيل: هو جار مجرى التمثيل والكناية عن سرعة تقلب القلوب، وإطلاقها عليها مجاز. ت.ع.
ـ قمبازو نقطة واصبعة (يريدون بين الإصبعة والإصبعة نقطة وسخ). م.أ.



ل

ـ له إصبع في هذا الأمر، كقولهم: رِجْلٌ وهو مجاز. ت.ع.
ـ اللي اصبعتو في المي مو متل اللي اصبعتو بالنار (من تشبيهاتهم). م.أ.



م

ـ ما صبعك علينا: أي ما دلك علينا. البستان + ت.ع.
ـ المصبوع: المتكبر. ل.ع + ت.ع + البستان.
ـ المصبعة: الكبر. البستان.
ـ مغلّ الأصابع: أي خائن. البستان + ل.ع.
ـ من يجعل الله عليه إصبعا في الخير أو الشر يلقاه معا
قول لبيد. ل.ع.
ـ من يمدد الله عليه اصبعا بالخير والشر بأي أولعا
قول لبيد حسب ما ورد في تاج العروس.
ـ «من ولاه السلطان صبعه الشيطان» حديث. البستان.



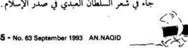
هـ

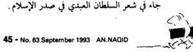
ـ هادا إذا سلمت عليه لازم تعدّ أصابيعك، إن ما نقصت بتتبدّل (يريدون أنه ماهر في الاختلاس) من كناياتهم. م.أ.
ـ هل أنت إلا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت
روي عن النبي (ﷺ) أنه دميت اصبعه في حفر الخندق فقال ذلك. ت.ع.
وفي تاريخ الإسلام للذهبي «كان أبو بكر مع رسول الله (ﷺ) في الغار، فأصاب يده حجر فقال:
إن أنت إلا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت



و

ـ والكف ليس بنانها بسواء قال عدي بن الرقاع. م.أ.
ـ وما يستوي في الراحتين الأصابع.
جاء في شعر السلطان العبدي في صدر الإسلام. م.أ. □







آراء

رذيلة باسلوب الفضيلة

محمد عبد الحميد
سورية

■ كتب السيد «ياسين رفاعية» في الصفحة الثقافية لصحيفة «الشرق الأوسط» العدد (٥٢١٩) تاريخ ١٣/٣/١٩٩٣.. مقالة نقدية تحت عنوان: «روايات تسعى إلى إفساد المجتمع تحت شعار استلهام الواقع». وسؤال عريض، رئيسي: «هل أصيبت الرواية العربية الحديثة بـ«الايدز»؟». ويستشهد بعبارة من كتاب الناقد السينمائي «ميشال ميدفيد» يقول فيها: «هوليوود ضد أميركا.. والسينما الغربية مصابة بمرض خطير في روحها يدفعها إلى العمل على تحطيم القيم العائلية، والدينية، وترويج الجنس، والعنف، والمخدرات. بهدف خلق مجتمع قبيح يتعارض مع تطلعات الناس العاديين في أميركا الذين بدأوا بمقاطعة أفلام هوليوود».

سنذهب شوطاً بعيداً في تأييد «ميشال ميدفيد» ونختلف مع «رفاعية» فيما ذهب إليه من مقارنة حول الرواية العربية الحديثة.. بقوله: «فإن الرواية العربية الحديثة هي الآن ضد العرب، وقيمهم، ومشجّعة أولى على «مرض الايدز».

ثم نطرح مرة أخرى سؤالاً تردّد كثيراً في الآونة الأخيرة: إلى متى يبقى الأديب، والناقد الوقور، يكتب آراءه نيابة عن العالم العربيّ قاطبة؟! ثم أليس هذا الحكم العام تطاولاً على منهجية السلطة العربية والمنظّرين لها. بإحتكارها لحق التعبير عن ثقافة شعب ربما اختلفت أو تناقضت مع ثقافة شعب عربيّ مجاور لا يفصله عنه إلا سلك شائك؟!..

هكذا يدوّن «رفاعية» حكمه العام.. والآن ليسمح لي أن أكون - على الأقل - المستثنى الوحيد إضافة للأسماء التي هاجمها بما كتبت أيديها من مخاز... ونقول له مع المنضمّين انتصاراً لآرائنا أنّ فترة ما لم تشهد حيوية في نموّ الرواية كما يحصل الآن.. وهي ليست ضد العرب، وقيمهم... بل على العكس تماماً.. والغيرة التي تنتصر بها للعرب وقيمهم.. ظلّ الأدب الوقور والمأجور عاجزاً عن الوصول إلى مستواها منذ أمد بعيد مقارنة مع الزمن القصير الذي بدأت تتنشّق فيه شيئاً من الحرية خارج التخوم.. والخطوط الحمراء!..

ثم إن العربيّ لم يُعط حرية إعطاء الرأي في روايته... أيها الأفضل؟! ولم تصل له إلّا نادراً لنتعرف من إحصائيات صحيحة، هل هو معها أم ضدها؟!!..

ثم لنترك المواطن العاديّ لهمه باحثاً عن لقمة العيش.. وعاجزاً عن شراء كتاب.. وإن وصلت للسوق كل الكتب الممنوعة!.. ولنتكلم فيما بيننا مع شريحة بسيطة، تشاركنا الاطلاع عما يكتب ونقول للسيد «رفاعية» أن هذه الشريحة البسيطة تسلّل إليها القرف.. والغثيان من الأدب الوقور الذي ما زال يهيمن على الساحة وحيداً مثل ديك روميّ «مقوزع»، أو مثل سلطة مستبدّة.. ما زالت تعتمد أسلوباً فاشلاً من أساسه في فرض الوصاية، واختيار الكتاب للناس، ولا تريد أن تقتنع بفشل أسلوبها.. وأنّ الأب الذي يضرب ابنه إذا رآه يدخن سيجارة يدفعه ليدخّن بدل الواحدة عشرة في الخفاء.

إنّ الذي يخجل «رفاعية» كما كتب «من الصور الجنسية ما يخجل حقاً.. ولا يمكن إيراد أمثلة منها في هذا السياق»... هو في واقع الأمر وليد الكبت والقهر.. وانعكاس لهما في صورة الأدب. فلماذا يكونان في معزل عنه؟!.. وأن يحدث شرخ هائل بينهما. ظلّ يدافع عنه الأدباء الوقورون زمناً طويلاً.. وكأنه ينتمي لعالم آخر.. ولا يمتّ لحياتنا بصلة!...

ونحن ما زلنا نسمع عن كُتّاب حكم عليهم بالإعدام، والسجن، والمصادرة من قبل الحاكمين بأمر الله.. وأمر السلطة مع عدم إغفال العلاقة المصلحية القائمة بينهما.. دون أن نقرأ عن آثامهم شيئاً.. مثل رجل مخدوع، تغازل زوجته عشيقها على مشهد منه، ولا يملك ما يفعله!..

ثم إنّ من أصدر حكماً، لم تكن له أهلية في رؤية مختصّة أو منهجية علمية..، ومن نفّذ الأحكام.. كانت لهما مآرب أخرى.. يعرفها جيداً «رفاعية»..

أما تهمة إفساد المجتمع، فإني أعوذ «برفاعية» للكلام عنها خارج التخوم الأدبية قليلاً إن كان لديه شيء من الشجاعة.. وإن لم يكن فلنواجه أنفسنا بالصراحة، ونظافة الفكر في أسلوب جدير بأن يحفظ كرامة الإنسان، وفكره، وحريته..

وليعترف بأن المجتمع يعيش فساداً.. وقمعاً.. وأن الفجور الأخلاقي الذي يجد فيه الكاتب متنفّساً، هو ردٌّ على مفاجرات أخرى تحصل على حسابه، وحساب الآخرين.. ويُمارس في السرّ والعلانية.

في السرّ ممن لا يمتلكون القوة لاظهاره، مع شغفهم به.. وفي العلانية، ممّن فرضوا الوصاية على الناس.. وسلكوا وسائل القوة للإبقاء عليها..

أما عن الكتابة في هذا المجال، فإننا سنردد النظرية البديهية في الأدب على مسمعي «رفاعية» فنقول أننا كثيراً ما نعبّر عن الفضيلة بأسلوب الرذيلة.. ونعبّر عن الرذيلة بأسلوب الفضيلة..

و«الخبز الحافي» لمحمد شكري، الذي هاجمه «رفاعية» أكثر من غيره.. إن كان له مبرر على صعيد الأدب.. فمن السهولة بمكان أن نعثر على مبرّرات خارجه..

أولها: أنه يخرج من بيئة محرومة.. لم تأخذ بيد بطل الرواية نحو الهداية. والرّشاد.. فكان ما كان من أحداث.. والرواية رسالة لكتّاب الأدب الوقور، وللمؤسسات الرعاية أن تنظر بعين العطف إلى هؤلاء الجانحين.. وما أكثرهم!

ثانيها: أن بطل الرواية.. وربما كان الكاتب نفسه الذي سقط طويلاً على أسفل درجات السُلّم الاجتماعي. واستطاع في سنّ متأخرة، أن ينتشل نفسه، ويتعلم القراءة، والكتابة.. ويكتب كتاباً ممنوعاً من التداول، ويخجل «رفاعية» من قراءته...

أقول إن هذا البطل يحمل دعوة أخرى لمن سقطوا مثله في معترك الحياة لينهضوا من عثراتهم ويحذوا حذوه..

ثم يجب أن ننظر إلى المشكلة بمستوى أكثر نضجاً متخطين السذاجة.. والضحالة.. ونقول إن من يبحث عن الانحلال، والفجور، والخلاعة.. لذواتها فلن يسعفه «محمد شكري»، أو «جنان جاسم

حلاوي» أو «علي عبد الله سعيد» أو «مروان طه المدور». . وسوف يجد مجالات مُتاحة، أكثر خصباً لهذا الغرض. . ومدعمة بالصوت، والصورة، والآهة الطويلة. . وأنّ النعامة، وإنْ غرست رأسها في الرمال طويلاً، هي محطّ النظر لأحداق الصقور الجارحة. .

ولو أتيح للكتب التي تناولها «رفاعية» بالنقد. . أن تُنشر، وتوزّع، لكان ذلك خدمة للثقافة العربية، ونموها. . . وإبداعها. .

لو صدف. . وخرج علينا كتاب، يسعى لارتياد أدب رخيص، وتافه. . وخليع، لغاية الإفساد بذاتها. . . فإن التاريخ الأدبيّ لن يرحمه. . وسيجد نفسه محاصراً أمام ناقد واعٍ. . وقارئ متنوّر. . وسيهمل كتابه تماماً كما أهملت كتب كثيرة لأدباء وقورين. .

إنّ إحصاءً لما يطبع لكاتب معروف في السوق العربية يؤكد المرارة، والحزن. . وانّ بيع خمسة آلاف نسخة، في طبعة واحدة، لهذا الكاتب، يعد نجاحاً هائلاً في بلاد مترامية الأطراف، زاد سكانها على المئتي مليون نسمة. .

وماذا يمكن أن يقال في هذا الشأن؟!. .

إن عصراً اتّسم بالقلاقل، والاضطرابات كما في العصر العباسي. . . لم تخلُ الساحة الثقافية فيه من كتب أكثر جرأة. . . وكشفاً. . . وحيوية مما يحصل الآن!. . رغم مصاعب النشر، والنقل على ظهور الحمير محمّلة بالأسفار من أدنى البلاد إلى أقصاها، في رحلة تستمر شهوراً.

فهل يحتاج السيد «رفاعية» إلى التذكير ببعض الأسماء القديمة؟ الممنوع منها. . والمسموح؟. . في القرن العشرين!. . فإن لم يتسنّ قراءة الممنوع. . فإن المسموح يغني عنه، ولا أدري، تحديداً، لِمَ سمحوا به؟ وبماذا يختلف عن الممنوع؟!. . فديوان «أبي نواس» فيه شذوذ، وتغزل بالغلمان. . وهو ما يخجل منه «رفاعية». . وفي الأغاني شطحات إباحية متناثرة. . كما في كتب الأدب الأخرى. . وفي نقائض جرير، والفرزدق. .

ولست شاذّاً لأنفي الخجل عني. . بل لأني سمحت ضمنياً للكاتب. . أو الشاعر أن يقول ما شاء. كما سمحت لنفسي أن أقرأ ما شاء أن يكتب. . فالأدب المبدع هو قضية الحياة. وصورتها الأكثر حيوية، وفلسفتها، والأدب لا يقتصر دوره على مسح السّطح الخارجيّ للمجتمع. . . وإنّما همه الأساسيّ أن يلهث راكضاً وراء خفايا النفس البشرية. . وأسرارها. . وعلاقتها الجدلية بأسرار الكون. . . والفكر. . والوجود برمّته.

إنّ كلّ ما كتبه السيد «رفاعية» في مقولته النقدية. . إن كان صحيحاً كما يدّعي. . لا يعادل خدش كرامة فرد عربيّ واحد. . يتعرض لأساليب الاضطهاد، والقهر، والجوع، والمرض. . والموت الفردي، والجماعي. . وهو الذي أنجب رجلاً مثل عمر بن الخطاب القائل: «متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟. . . وهو الذي دفع برجل آخر ليواجه حاكمه بقوله: «لو رأينا منك اعوجاجاً لقومناه بحدّ سيوفنا. . ». . وهو الجائع. . وبلاده تزخر بالنعم. . وتعدّ من أغنى بقاع الأرض. . . وهو الجاهل، وقد حمل في زمن ما، مشعل الحضارة للبشرية. . . وهو الذي يموت بلا ثمن، ولا تجد القضايا الكبرى من يموت في شأنها. .

الأشباح. . والغيلان. . فيها القتل الكثير. . والذي طال حتى الأنبياء. . ومن بعدهم المفكرين. . والمبدعين من كلّ اتجاه فكري. . . الحلاج. . ابن المقفع. . وبشار بن برد. . وغيرهم؟. . . وأنّ أيدينا ليست بريئة من الدّماء. . لتكون بريئة من العبث بالفكر. . والحرية. . وإعدام الكتب. . ناهيك بأصحابها؟. . . □

حداثة قديمة

بهاء الدين سليم عايش
اليمن

■ إنَّ مفهوم الحداثة ـ في عقيدتي ـ جذوره قديمة ترجع إلى زمن نزول القرآن الكريم، وإلاَّ بماذا نفسر ما قاله الوليد بن المغيرة عندما سمع شطراً من القرآن: «إنَّ له لحلاوة، وإنَّ عليه لطلاوة، وما هو بقول بشر. . »؟؟ فليس ثمة تفسير سوى أنه سمع القرآن فلاحظ أن أسلوبه قد جاء مخالفاً لما ألفته العرب من أساليب، والقرآن نزل بلسان عربي والعرب هم أهل اللغة الذين خبروا أساليبها وطرائق التعبير فيها ثم تقدم بنا الزمن إلى القرن الثاني للهجرة فألفينا طائفة من الشعراء الذين اتفق النقاد في عصرهم على تسميتهم «بالشعراء المحدثين» ونقلّب صفحات كتابي الفهرست لإبن النديم ومعجم الأدباء لياقوت الحموي فإذا بهما يذكران لنا طائفة من الكتب التي اختصت بهؤلاء الشعراء المحدثين نذكر منها:

- طبقات الشعراء المحدثين لابن المعتز.
- الباهر في أشعار المحدثين لجعفر بن محمد بن حمدان.
- محاسن شعر المحدثين لجعفر بن محمد بن حمدان أيضاً.
- كتاب ذكر الشعراء المحدثين لابن الفقيه الهمداني.
- أخبار الشعراء المشهورين والمذكورين من المحدثين لمحمد بن عمران المرزباني.

ويحدثنا ابن النديم في كتابه كذلك عن شخص اسمه «ابن عمار» ويقول إنه كاتب شعر المحدثين.

والسؤال الذي يطرح نفسه بعد هذا التوضيح: هل الحداثة في مفهومها المعاصر كانت موجودة في العصر القديم؟؟

الحداثة عمودها الفقري وذروة سنامها التجديد أو قل إن شئت أنها إعادة النظر في المفاهيم الثقافية الموروثة أو (هي جدل خلّاق بين الشاعر وتقاليد تراثه) وقد أسس لها فيها نرى شاعران كبيران من شعراء العصر العباسي هما: أبو نواس وأبو تمام.

فقد عرف الشعر العربي طريق الخروج على المقدس والفكاك من أسر التبعية والبحث عن عمل إبداعي ينبع من موقف ذاتي وتجربة فنية صادقة تتوخى حضور الأنا ذلك ابان ثورة أبي نواس ورفاقه على نهج القصيدة القديم وتمردهم على الشكل الفني لها ممثلاً في (المقدمة الطللية)، يقول أبو نواس في الدفاع عن مذهبه الجديد:

ما لي بدار خلت من أهلها شغل
ولا شجاني لها شخص ولا طلل

ويقول:

دع الرسم الذي دثرا
يقاسي الريح والمطرا

وكانت النتيجة المنطقية لهذا التمرد أن راح الشعراء العباسيون يستحدثون مقدمات جديدة لقصائدهم مستمدة من طبيعة الحياة في عصرهم ومن البيئة الاجتماعية والحضارية التي يعيشونها وكان أبرز هذه المقدمات الجديدة المقدمة الخمرية.

أما أبو تمام فقد قال عنه الآمدي في كتابه الموازنة: «عدل في شعره عن مذاهب العرب» ويقول: «شعره لا يشبه أشعار الأول ولا على طريقتهم لما فيه من الاستعارات البديعة والمعاني المولدة». . ونقل أبو بكر الصولي في كتابه: «أخبار أبي تمام» قول ابن الأعرابي عن شعر أبي تمام: «إن كان هذا شعراً فما قالته العرب باطل» وهذه الأقوال في جملتها تؤكد أن شاعرنا الطائي قد خرج في خطابه الشعري على السُّنَّة المتبعة عند العرب في بناء شعرهم مما يدل على حداثته. □

الذكريات المسكونة

التعبير الفني بين طفولة الصورة وأبوة الفكرة

عماد العبد الله



■ أثناء جولة من جولات العنف في بيروت الحرب الأهلية، وما ان تجاوزت إحدى السيارات الناجية بركابها من القصف المدفعي، مدخل مدينة بيروت الجنوبي، سالكة طريق «خلدة»، حتى أخذ الركاب يقومون بما يشبه التمارين الأولية للعودة إلى الحياة من جديد. وذلك بعد فترة من الجمود والخمود والتوتر هي أقرب ما تكون إلى الموت الإرادي. وكان ان بدرت تنهيدة من هنا وتأسف من هناك وهمهمات متفرقة هي كناية عن حشرجات بدائية تفيد ان الركاب بدأوا يتذوقون طعم الأمان وفرح النجاة بشيء من الحذر.

أما استعادة الروع بشكل كامل، فكانت بحاجة إلى كيلومترات ابتعاد إضافية عن بؤرة الخطر. بعد هذه الكيلومترات المحددة وبينما السيارة تقترب من «حارة الناعمة»، وتبتعد مسافة طيبة عن بيروت، تفتقت شهوة الحديث عن الحرب وبيروت والسياسة وكرّت تعليقات الركاب، باستثناء راكبة وحيدة ظلت صامتة والقلق بادٍ على وجهها.

أحد الركاب وكان يجلس بجانبها في المقعد الخلفي بادرها، في مسعى حميد للمواساة والتخفيف عنها قائلاً، ان لا حيلة للناس ولا قوة أمام ما يجري. وان اللبنانيين هم ضحية لعبة الكبار وغير ذلك من العبارات والجمل المألوفة في مثل هذه المواقف. لكن جميع الركاب، بمن فيهم السائق، فوجئوا، بل وغرقوا في الضحك المستهجن عندما سمعوها تقول، انها وبسبب القصف المفاجىء واضطرارها إلى الخروج من البيت بسرعة، نسيت على فرن الغاز في المطبخ وفي الطنجرة الصغيرة «ست بيضات مسلوقين» معقبة: «الله يضيعلن عقلاتن ضيعولي عقلاتي».

المفارقة في هذه الحادثة الواقعية والمنقولة حرفياً تقوم على تناقض بين خطابين وتعبيرين ولغتين يقيهان علاقتين مختلفتين بالحرب. فالراكب المواسي تفوه بكلام عام عن الحرب والسياسة، هو ترجيع لصدى الحرب وعناوينها المعممة، نظراً إلى كونه يعتبر نفسه جزءاً لا يتجزأ من الرأي العام اللبناني. وهو يعبر عن رأيه بالسوية التي درج الجميع على التعبير بها على المنابر وفي المهرجانات والصحف والوسائل الإعلامية الأخرى. ولطالما - على سبيل الاستطراد - اعتبرت سيارات التاكسي مكاناً صالحاً للنقاش والسجال في مشاكل البلد والسياسة والخدمات وللسائق عادة باع طويل في قدح شرارة الحوار.

فالخطاب أو التعبير الخاص الذي تورطت به المرأة وأثار ضحك الركاب وأدى إلى زعزعة خطاب الرجل العام والمجرد، يقوم على الصورة والذكرى والمحسوس ويدير الظهر للشعار والانذار والتحريض والتبشير والتحليل الخ ويخالف أسلوباً اعتاد الناس على استعماله والركون إليه في سياق استلاب مطلق بالحرب ووقائعها وظنونها وشائعاتها. فالمرأة وبالعكس من قولها «انه طار عقلها» فعقل الركاب هو الذي طار فعلاً - ظلت عاقلة ولم تتحول إلى كائن حربي عمومي فتحصنت داخل حدود ذاتها وخيالها عبر استمساكها بتفصيل صغير جداً من تفاصيل الحياة اليومية المنزلية، وسط نهم الرأي العام، أو ركاب السيارة، للانطلاق بأحاديث استراتيجية كبرى تتنكب عناوين أكبر. وعملية التحول التي رفضت المرأة - في لاوعيها - ان تصير إليها، وقعت ضحيتها اسماء أمكنة عديدة في لبنان، فعلى سبيل المثال لا الحصر، تبخرت أسماء مناطق وقرى عدة محيطة بمدينة بيروت وأصبحت تعرف في الصحف والإذاعات والتلفزيونات والكتب بـ «الضاحية الجنوبية».

والخصوصية هنا ليست إلا الصورة المحسوسة التي تشبث بها خيال المرأة، وهي أليفة وحميمة ومحط النظر واللمس والذوق. فهي ذكرت البيت والمطبخ. وفي المطبخ فرن غاز عليه طنجرة في داخلها «ست بيضات مسلوقين». ويبدو ان خيال المرأة قد لم نفسه في آلية دفاع ضد كل ما هو عام وتجريد وثرثرة وأفكار مسبقة أو لاحقة وأيضاً ما هو طائفي أو مذهبي أو سياسي أو عسكري إلى آخر المعزوفة. فلغة الحرب العامة لا تأخذ بعين الاعتبار مثلاً ان المرأة الفلانية التي جرحت من جراء القصف كان اسمها «أم فؤاد» وإنها كانت تقوم بغسل الصحون أو تحضير العشاء. والخبر الحربي يوحد ويساوي بين الجميع في خانات تصنيف باردة من مثل: «وقع من جراء القصف المدفعي العنيف في منطقة كذا ٤٣ جريحاً و١٠ قتلى».

ذاكرة ساكنة البيت وربة المنزل إذن (ليس المقصود هنا حصر المرأة بالنشاطات المنزلية، فلربما يكون كلام المرأة الذي أوردناه صدر عن أحد الرجال، فكلاهما، المرأة والرجل من سكان المنازل) تقيم متراساً لا يستهان به أمام الرعب المعمم والعنف الضاري، ذلك العنف الذي تستقيل بمواجهته الذاكرة وتجافيه، حيث انها تفتقد القدرة على إدراكه واعتقاله والانفعال به. إذ ان الادراك البشري له آلية اشتغال تختلف اختلافاً شديداً عما يتوهمه بعض البشر والأدب والرواية والصحافة والسينما. وغالباً ما كانت الأفلام السينمائية الملحمية تسقط سقوطاً ذريعاً في نظر المشاهدين، لأنهم لم يكونوا يستطيعون بالأساس التعامل بالنظر والخيال، مع جيشين كبيرين ملتحمين بمعارك ضارية. ويذكر التاريخ انه في بعض المعارك العسكرية القديمة، كان يختزل كل فريق من المتحاربين، جيشه، بفارس واحد ثم يجري النزال بين الفارسين، والرابح كان يربّح فريقه أو معسكره. والمرأة في مثلنا عقدت الصلة بشيء تستطيع السيطرة عليه في محاولة لاواعية لتأكيد الحضور والوجود. فبين قذائف الهاون ٢٤٠ وأطنان الـ ت. ن. ت وبين الإنسان، لا يوجد أي حوار. وكما ان الإنسان لم يستطع حتى اليوم إدراك العراء والدوي والبرق والسيطرة عليها (ما زال الناس يرتجفون صغاراً وكباراً بمواجهة الرعد والبرق). كذلك لا توجد صلة فعلية بين الذاكرة الإنسانية وعراء الأسماء والمصطلحات والمفاهيم باجسادها المتورمة والمنتفخة، فالمرأة في مثلنا، التي هي ربة البيت وساكنته ورئيسته ربما، لم تتوهم انها «جاندارك لبنان» أو «فتاة الشرق» أو قائدة منظمة «بيروت الفتاة» أو عنصر من العناصر الحزبية الفعالة، كما جاء في إحدى زجليات التعبئة التقدمية الموحية مرة:

يا سمرا ما أحلاك عنصر فعّال
بلوزة وتنورة كاكي ودعسة عمّال

في سياق العموميات وغسل الدماغ الجمعي، لا مكان سوى للذين أبادوا شخصياتهم وذاكرتهم والتحقوا بالقطيع. ففي الحياة الحزبية اللبنانية اليسارية، كثيراً ما ترددت نغمة أن الرفيق فلاناً يعاني من تصورات وأحكام ذاتية لا علاقة لها بالواقع الموضوعي. ولم تكن تلك الأحكام الحزبية الصارمة تتناول، فقط، الحياة الحزبية التنظيمية، بل تتوصل إلى التدخل في أدق تفاصيل حياة الرفيق الشخصية.

والجريمة التي اقترفتها السيدة، في مثلنا، من زاوية منطق الركاب أو وهمهم عن معرفتهم أنفسهم وتعريفاتها، هي أنها سمحت لنفسها بمشاعر وهموم منزلية وسط ملحمة الحرب! في كتابه «جماليات المكان» يعتبر غاستون باشلار «ان الفلسفة التي تنطلق من لحظة إلقاء الإنسان في العالم» هي فلسفة ثانوية. انها تقفز من فوق الأوليات، وتلك، وجدت، حين كان الوجود هنيئاً، حين كان الإنسان منخرطاً في الهناءة، وحين كانت الهناءة مرتبطة بالوجود»[1]. إذن ماذا تفعل المرأة الملقاة في مثلنا على طريق خلدة؟ انها تعود بالخيال إلى البيت! يقول باشلار في الكتاب نفسه: «في حياة الإنسان ينحي البيت عوامل المفاجأة، ويخلق استمرارية. ولهذا فبدون البيت يصبح الإنسان كائناً مفتتاً. انه - البيت - يحفظه عبر عواصف السماء وأهوال الأرض».

بمواجهة ميتافيزياء الرأي العام وميتافيزياء الأدب والرواية في لبنان وكذلك بمواجهة بلدوزرات التفتيت التي تعمل ليلاً نهاراً فقط، تقيم حنان الشيخ في روايتها التي صدرت مؤخراً بعنوان «بريد بيروت»(*)، متاريس عديدة من الجدران والبيوت والردهات والمصاطب والخزائن

مشاعر منزلية لأهوال الحرب

(*) حنان الشيخ - بريد بيروت - روايات الهلال - القاهرة ١٩٩٢

والادراج. ومع ان الرواية تنطوي على فلتات قليلة من فلتات «الرأي العام»، الا ان تلك الفلتات تمثل الاستثناء الذي يؤكد القاعدة. القاعدة المتينة التي يقوم عليهـا في الروايـة خطاب الخصوصية في كرنفال من الصور والذكريات المسكونة. فالكاتبة التي تتميز بحساسية أدبية حديثة حقاً، استمرت في «بريد بيروت» بالتجوال بين ذكريات الأمكنة وتفاصيلها الصغيرة تماماً كما فعلت في «حكاية زهرة» و«مسك الغزال» لكن بتوسع أكثر ومغامرة أبعد عبر أنسنة كل ما يقع تحت يد تخيليها وتنشيطه في دوائر الذوات الخاصة. فالنموذج عندها لا يتشكل إلا بالكشف عنه في الذاكرة أو النقاط الأبعد في وجوده. ولذلك تمضي معها في الرواية بما يشبه اللهاث وراء كهوف الشخصيات وفسحاتها ونوافذها وكل ملمح مأهول بسكانه.

يقول الروائي غالب هلسا: « كانت تلح عليّ مسألة (المكانية) في الرواية والقصة العربيتين. بدأ ذلك بملاحظتي ان العمل الأدبي حين يفتقد المكانية فهو يفقد خصوصيته وبالتالي أصالته. انني حين أشعر عند قراءة عمل كهذا انني أقرأ ظلاً شاحباً لعمل قرأته من قبل. فلهذا أسميته بالأدب الكوزموبوليتاني. ولتوضيح هذا المصطلح في مواجهة وتضاد مع مصطلح الأدب العالمي أقول: ان ما أعنيه بالأدب العالمي هو ذلك الأدب الذي يستطيع ان يتبناه الإنسان ويجد فيه خصوصيته. أي ذلك الأدب الذي تقول لنفسك حين تقرأه: هذا ما كنت أريد ان أقوله، ولكن هذا الكاتب سبقني إليه»[٢].

وفي «بريد بيروت» وكمثل على الخصوصية والمكانية اللتين تتمتع بهما الرواية، وفي مناخ يطابق تقريباً «هفوة المرأة» في مثلنا الذي استعملناه فيما سلف، تقول اسمهان الشخصية الأساسية في الرواية في رسالة إلى صديقتها حياة: «أنت تودين معرفة رأيي بما حدث والاطمئنان عليّ، بينما أكون أنا منغمسة بتفاصيل أخرى، الحب والجنس وأحياناً الجرذ.. ما يقلق بالي لم يكن المتفجرات والمصائب، بل الجرذ الذي احتل مطبخنا، والذي أصبحنا نستأذنه كلما أردنا الدخول إلى المطبخ أثناء الليل». ففي خيال اسمهان، قاطنة المنزل، يسقط الليل على المطبخ وليس على مدينة بيروت أو مدينة صيدا، والخوف يجيء من الجرذ وليس من المتفجرات. والخوف عندها بدئي على مقياس الخوف القديم أو الذات الإنسانية فهي أيضاً قديمة تعود إلى ما قبل عصور التكنولوجيا والتقدم!

يقول غاستون باشلار: «ان قيم الألفة تمتلك جاذبية تجعل القارىء يتوقف عن قراءة حجرتك: انه يرى حجرته مرة أخرى. انه بعيد عنك الآن، يصغي لذكرياته عن أب وجدة، عن أم وخادم، وباختصار عن الإنسان الذي يسيطر على أحب ذكرياته»[٣]. وفي «بريد بيروت» نقرأ في الصفحتين ١٨٥ ـ ١٨٦ ما تقوله اسمهان عن جدتها: «كنت تعيشين في بيروت وكأن كل ما تفعلينه يبدو من كثرة نعومته وكأنه مغلف بشاشة من البخار، فتنهضين متلذذة بسريرك الذي كأنك لم تنامي فيه، بينما سرير جدي كان يبدو وكأن المعارك تحدث به أثناء الليل. حتى وسادتك كانت نظيفة لم تمس رأسك ووجهك. تتوضئين وتصلين وتتناولين الشاي قبل ان أنهض فاستغرب الهدوء الذي يلف البيت». وقد ذهب بي الخيال شخصياً، فوراً وقبل أن أكمل المقطع إلى خالة لي، هي شقيقة لجدتي، كنت أقول عنها، من جملة ما أقوله من عبارات المدح والاعجاب: «إنها انثى من الطراز الرفيع». مع انها كانت تقترب من سنيها التسعين!

على مدى الرواية وحكاياتها المتعددة، تتنقل حنان الشيخ بين مكامن الألفة عبر سيل من الصور والمشاهد الموحية، ولا تكف للحظة عن المؤالفة والتعشير الحسي وتزويجات الخيال، بل وتظل تحوم في فناءات المأهول من الأمكنة فتقول عن قطعة فسيفساء في حديقة: «الآن تموت على هذه الأرض الوسخة تحت دعسات حذاء «تنس شوز» بين جدران حفظت أصوات المتفجرات، تنام على الأرض قربها، قنينة بيبسي كولا حشر صرصور فضولي نفسه في عمقها» (ص ٢٥). فقنينة البيبسي هنا مأهولة أيضاً بسكانها. يقول غاستون باشلار: «كل الأمكنة المأهولة حقاً تحمل جوهر فكرة البيت»[٤].

الأمثلة كثيرة ولا تحصى في رواية «بريد بيروت» على تجذر خطاب الخصوصية في المكانية وبأساليب متعددة. ان مشهد «روحية» وهي تكوي الثياب وتنشر الغسيل في بيت خالتها في بيروت ومن ثم انتقالها إلى منزل ابن خالتها المتزوج لتقوم بدور الخادمة، وكذلك وهي تقلي الباذنجان في بيتها القروي بعد زمان طويل أو تستقبل اسمهان، كل ذلك يمس القارىء مساً عنيفاً، ويدفع الذاكرة باتجاهات مختلفة صوب «روحيات» أخر، ويؤدي في كل الأحوال إلى ململة معنى «روحية» (لا عبرة هنا لا بغنائها ولا بهرولتها) على انها نموذج الذل الأقصى وقد تحول إلى قوة إيحاء ضارية إضافة إلى ما لا أدريه.

لا تقف رواية «بريد بيروت» كنموذج فاتن لخطاب الخصوصية فقط، بل هي الرواية وقد ولدت في خصوصيتها بعيداً عن وهم الأدب ووهم اللغة ووهم الانصراف إلى التأليف. يقول غالب هلسا: «الأدب العالمي هو الذي يتم التعبير عنه بالصورة، بينما يعبر عن الأدب الكوزموبوليتاني بالزخرفة: الاستعارة والكناية والمجاز وغيرها. وان الأول ينقل تجربة، في حين الثاني يعبر عن فكرة. والمكانية في الأدب هي الصورة الفنية التي تذكرنا أو تبعث فينا ذكريات بيت الطفولة. ومكانية الأدب العظيم تدور حول هذا المحور»[٥].

إن الكتابة العربية التي فتحت عينيها أواخر القرن الماضي وبداية القرن الحالي على النصوص الغربية تأثراً وترجمة واقتباساً. لم يهدأ روعها ولم تفكر قليلاً بذاتها إلاّ بعد زمان طويل على تلك الصدمة. صدمة اكتشاف الغرب.

وقد تعودت الذات الكاتبة من حينه على الاكتشاف، فقامت مرة أخرى باكتشاف التراث، لتبقى مسافة الحاضر والتجربة مردومة بواحد من استلابين: استلاب الكتابة الغربية واستلاب الكتابة التراثية. وظلت المخيّلة واللغة مدهوشتين على الدوام بهذين الانجازين. تحاولان رفع القامة لمساواة القامتين الكبيرتين.

وكانت المعاني على الطريق كما يقول الجاحظ، لكن أحداً لم يكلف خاطره عناء التقاطها وحملها. وبقيت الكتابة العربية ـ باستثناء القليل جداً ـ تمعن النظر في جنسها الحائر بين ذات متغربة وذات ماضوية مختفية. وكلنا يعلم ان التشخيص بتعريفه الأولي هو ايجاد نسخة ثانية، غير أصلية، عن النسخة الأولى. وفي الأعمال الابداعية العربية تشخيص كثير وشخصانية أقل.

وللتوجه نحو «الشخصانية» لا بد من اسقاط تاريخ مديد من الفقه الأدبي، وصولاً إلى معانقة فيزياء الحياة الشخصية، دون اكتراث بعناوين «الأدب العام» الكبيرة والمكبرة. □

(١) جماليات المكان ـ غاستون باشلار ـ ترجمة غالب هلسا ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ١٩٨٧.
(٢) غالب هلسا ـ مقدمة الكتاب ـ المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) غالب هلسا ـ مقدمة الكتاب ـ المصدر نفسه.

ثلاث قصائد

زليخة ابو ريشة
الأردن

انتظار

■ فوق أرضِ الغرفةِ الأولى
تمدّدنا قليلاً بعد كأسٍ من نبيذْ
وغفَوْنا كقطيع العنزِ تحت السنديانْ
وبكَيْنا . .

هرمَ الصبحُ انتظاراً
لمجيء الوقتِ ظهراً
ثمَّ ألقى فوقَنا ثوبَ المساءْ
لم يكن يرحلُ منّا . . .
كان خلفَ البابِ ينتظرُ
الهواءْ . □

اثنان

■ دخلا الغرفة
متفرِّقَيْنْ
المرأةُ تحمل كتاباً
والرجلُ قرنفلة حمراء

انحشر الصِّبيةُ قليلاً خلف البابْ
منتظرين تَمامَ المشهَدْ

لكنَّ الاثنين
غطّا في النوم عميقاً
فوق
المقعدِ الوحيدْ

فتدافع الصِّبيةُ
وانصفق البابْ . . . □

سراب

■ زجَّني بين ترابٍ وترابْ
ومحاني عندما
في الليل أحياني .
ولمّا
جاءني سّراً
رأيتُ اللهَ سَراً في ثيابي
مثلَ صوتٍ من ضبابْ
فتركتُ اللهَ ينسلُ ويعدو
كان فرحان ويعدو
كان في الأفق
. . . . سرابْ . □





جمرة في المرايا

غادة ابراهيم
سورية

■ . . . ولأننا نحبكِ، بحرنا مكسور. ظلم الشرفات يحرّضكِ . . . وأنتِ أنثى لم تغتسل بالشمس، فيكِ اغتسلت الحمى فتوهجت.

لا شيء يغيّبكِ عنّا . . . لا النباتات ولا الرخام. جموح أحلامكِ لا يغيب . . . نشوى بالمياه والصبّار وفترات الرحيل كي تعتادي . . . وأنا لم أتعوّد بعد، ولن أرمم الغياب . . . فهنيئاً لنا بشراسة الأشياء.

ببساطة أحبك . . . تعبثين بالزجاج المكسور، تهرّبين الفضاء الأسود للألأة الجمرات في المقل، اعتدتكِ عامرة بكل المستحيل، هكذا ننتمي لكلتينا، قلمّا أحببنا الفرح المعهود. من يبرز خبايا ناصعة في أحراج الذرائع، ذرائع من يباعدونا بالفشل؟

وقررنا أن الغابات لنا . . . وللغتنا الرذاذ البهيج، وأن خنجراً في الروح هذيان فبركان. فهل يحيك لنا الرماد سواحل وقمراً؟ الصُدفة لنا، سنسكب في الأصص البخور، ولن نتيه في غيبوبة أحد.

تقرئين جرح الماء؟ نزوح وتتابع ونهارات مؤجلة في خزائن العالم الكبير . . . هل نلتقي؟ في المدى لا شيء الآن إلا جمر وحدتنا.

أتلفتُ فيك . . . تنعطفين بالنجموم نحو رغوة الشواطىء . . . تعتقين الرهان الوسيم وتستبشرين بالرمل والنار . . . بنورسك والحرائق!!! هل تغفر الثمار للقطرات نزوحها؟ الساحل وذلك الحطام النضر طري بشوش . . . وفي مهرجان المؤلفات ننتقي.

ظل الجنائز يهوي في حدقة ساكنة . . . لماذا الذكرى دامية كالجثث المنحازة للكوارث، للشتات؟ هل تميل ثمار الحُب للأنقاض دوماً، لماذا معنا بالذات؟

تشّعين في الصراخ . . . في الخراب . . . في خنادق لا تليق إلا بالضحايا، ضحايا مطر له وجه التيه مساره ممسوس. تحبين حتى هوس الطفولة إن وُجِدَت. لقد اقتنينا شبهاً واحداً، فهل نظل في المزاج الذي يذهل نفسه؟ ما أبهى المشقة معكِ.

الذكرى . . . والعزلة تكثّف زركشة الشحوب. هل نزوي ومتى جاءنا لهب الضفاف عزمنا على الفتك، آنذاك ننبش بالنوافير ومظلات الكآبة وشمع كان يبكي عينا خاوية؟ هل نفرح!!!

بدءاً من الخامسة تبادرنا الشطآن فنقبع في كمين الوردة بوعي . . . نرّش الغروب بفصول شهدناها ولم نعرفها. عند الخامسة نتحول كضوضاء الصباح أو حسرة الغابات إن يبست أناملها . . . ونوصد الجرح ونغني هات الصعب معك، فهذا وثاق تدغدغه جنحة الفراشات فيبطش بالريح. بقربي ماء وعطش . . . زهر واقتتال.

باهرة تتهافتين على نجمة . . . هدب أو لغم . . . على جمرة في المرايا تكشط الوجه وتبتسمين، تلك دعابات القلب. تطرزين الطين والحلم والنصل . . . فالكون الفضفاض لا يتسع للمناسبات الجميلة.

إذا ما ريشة ترتاب بالنسيم، من يبرىء العشب من موت الغابات؟ وأية هندسة للبساتين إن باركتها غفوة السَحرة أو طالتها شراك الجهات؟ انتبهي إن في الحرف شرك، وإلا من غرر بمصيدة البطش . . . وأي سعاة وصفوا مسالك الورد في أوراق نحيب يفترض به أن كان باسلا؟ لغة الجنازات أم جلجلة الكوارث؟ إذ لا شيء إلا مهدوراً. لا الحواف عرش لولائم الحلم ولا القلب نسيان للجحيم، فهل نمدح الرحيل أم نفسه؟ لن تنال منّا حتى ولا إبهى الكائنات.

عرفنا أن للغمد أنّة فأجهشنا، كان للجرح وادٍ بمرايا . . . إذن هذا فضول الخطوات لن ينكشف ولا أيضاً صرير الروح.

أحياناً يكون الأفق، هل توافقين؟ بل أرجوحة الصغار إن أردتِ، أم فراشة مشروعها للقمر؟ هذا هو . . . هذا المطر واللؤلؤ والنداوة حيث تنظرين، حيث تعثرين على بشاشة الكون.

أية فتنة لِلتي تسطع باسهاب وتشيخ، وأي أصيص يحمل فراديسها؟ مروج وغبطة تحرّض خيبتنا وبلّور يكرر لفظ الرحيل . . . ننبش الرماد ونقتنع. هل صرت اكتئاباً ناهضاً من قيمة الأماكن مثل الزحام البعيد؟ ذاكرتي تصورك أمسية . . . وأقهقه في نبضي هل نلتقي؟ وبَوْحي المرير لمن غيرك؟ تقبضين عليّ عند مراياي الملساء حيث أتوق لصحبتك الجارحة . . . فالهدوء ـ يا حديقة ـ مروّع، ظننت أن البحر يطرح حلولاً.

ليست ملامحي التي تبرد في الشمس ولا همسي يوجع الرسومات، فالضباب سقف الكون الجديد.

هل ذبلتِ؟ لا أريدكِ إلا حدائق وقمراً . . . تطلين على كل الأفق. تختنقين من جثتك التي أحببتها كالأريج! أعيدي لي كل الزنابق الميتة وسأقبلها.

انسحبنا من الأيام اليابسة ـ حاولنا ـ ولكن لون الماء هش والغيم هش فانزلقنا قبل أن ينتعش القلب. عكازة للغابات هكذا بَدَوْنا . . . نسند الريح ونألف انهيار الشمس ولا أحد يهيء لنا مظلة لأحلامنا. هل في القفص فجر نتكىء عليه؟ تحلّقين في كل يد فأنت موج اللحظات . . . أنصهر في أسرارنا فيهلكني الشوق . . . وأفيق عليك يا كائناً لا يخون. □

وسقط حرف الراء

زهرة الجلاصي
تونس

■ يقولون عنها:

«البسوس: هي المرأة التي أثارت الفتنة بين قيس وأشعلت الحرب أربعين سنة وأثارت بني بكر على بني تغلب. ويقال عنها: إنها شاعرة عجوز من عجائب الزّمان ذات مكر وإحتيال وخداع. وكان لها ثلاثة أسماء: سعاد وتاج بخت والبسوس...»

* * *

ناء ظهر «البسوس» بحمل الحرب.. إحدودبت قامتها ووهنت عظامها وأشتعل منها الرأس شيباً... لا أحد ينجدها أو يُقيل عثرتها عدا عكّازة برتها بيدين مرتعشتين من غصن شجرة زيتون. كانت أصابع الإتهام تلاحقها.. أصابع الأطفال والنسّاء والشيوخ والفرسان...

- «إنّها هي!..»

تلهث البسوس خلف قومها.. تترجّاهم أن يصغوا إلى جملتها المنفيّة.. «الحرب ليست البسوس» وتتوقف عند مفترق الطرق، تُعدّل بإصرار غطاء رأسها وقد سرى دفق من الأفكار والمشاعر في لحمها وشرايينها

- لما تنسبون هذه الحرب لي؟! لماذا تجسّم بعض الشعوب رمز عجزها في امرأة... جرّدوني من عباءة الحرب.. نحوا عني حرف الرّاء.. وستجدون في ثأركم ومنقذكم.. وآمالكم ومستقبلكم.. نحوّا الرّاء... ولا تخونوا ودّي.. فالخيانة أشقى تجعيدة تسم جبين الآهة..

وانطلقت البسوس تحفر بعكّازتها على غير هُدى:

- أنظروا.. هنا يرقد هيكل عظمي في حالة، استنفار قُصوى وقد احتضن رشّاشه.. من يحرّضه على الحرب وهو في قعر مُسه؟..

لا تقولوا إنّها البسوس.. أنا من الشّؤم براء.. فقد سمّاني أبي سعاد.. ففي مولدي وردت عليه أموال الأقاليم السّبعة.. وسمّتني أمّي تاج بخت.. فمع صرخاتي الأولى عمّت الخيرات وتهاطلت الأنواء.. وغذّتني مربيّتي بالجوز والفستق.. وزينتني بالقلائد والودع صيانة لجهالي من الحاسدات والقبيحات...»

ولم يمالك أن أخرسها الرّاوي «خلف الإحمر» رافعاً يده علامة الإعتراض:

- لا تزيّني «البسوس» في عيوننا.. فقد سُطّر في أحاديث وروايات الأولين أنّ الملك تُبّع قد تنبأ بأنّك المرأة التي ستظهر بعده وستلقي الفتنة بين القبائل وتشعل الحروب.. لقد صدقت النبوّة فكيف تمارسين؟!

وسارعت البسوس تردّ عليه كيده:

- ومتى صدقت متونك واسانيدك يا «خلف» الكذّاب.. أتناصبني العداء لأنّي نافست الرّجال في شدّة البأس وفصاحة اللسان.. ولأنّي ركبت الخيل وأنا بنت عشرين ونزلت إلى الميدان وبارزت الأبطال والفرسان.. وهزمت أشباه الرجال.. فشاع صيتي في كل مكان.. ألم تحمل أشعاري.. متعللاً بأنّ دجاجة أذّنت... وهذه علامة نحس.. فناديت بأن يعالجوني بالذّبح... ولم تفلح مكيدتك جزّار الأفكار.. ودعوتك للنزال.. وتركتك ديكاً منتوف الرّيش... مبحوح الصوت.. وها أنت اليوم ترفع عقيرتك بشؤمي.. اليوم.. بعد أن ذهب بأسي ووهنت عظامي أيّها الجبان...

فعقب خلف ساخراً:

- بقي مكرك ودهاؤك يا عجوز الزّمان!..

آنذاك إنطلقت طفلة في عمر الورود من تحت الأنقاض.. كانت تطّ مخلوعة السّاق:

- يا عمتي يا بسوس.. لقد جرّعونا شؤمك في القصص والأيام والأساطير.. إنصرفي عنا ولا تذكي النّفير من جديد.. غادري.. ودعينا نضمّد جراحنا وبقايا أعضائنا المبتورة..

وهمّ بالبسوس أحد الفرسان قائلاً:

- يجوز كل أن تكفرّي عن ذنبك يا بسوس وأن تتنصّلي من الحرب.. لكن أن تكوني الحرب وأن تُعلميّنا الحُب فتلك معضلة ما أنزل الله بها من سلطان!

جذبت البسوس غطاء رأسها بشدّة وصاحت في قومها:

تتسابقون على إتهامي.. وتتناسون سادة القوم الذين يشعلون الحرب ويطلّون على الكوارث من شرفاتهم العازلة.. وعندما يتورّم جبينهم بلوذون بالأنفاق كالفئران الموبوءة.. يتدثرون بالأغطية والقمصان الواقية.. يسوقون شعوبهم كالقُطعان إلى مذابح الحروب.. ويعلّقون أخطاءهم على شمّاعة القضاء والقدر.. أو على ظهر البسوس.. يا لمهازل هذا الزّمان.. لماذا تعمّدت اسقاط هذه الحقائق يا خلف الكذّاب.. الأشك لا تزال تتمرّغ في نعمة فصيلة الجزّارين من السّلاطين..»

وتداعت البسوس بكلّ نقلها على عكّازتها.. كانت ترفض أن تغادر مهزومة..

- سترون أن وزني لا يساوي الشؤم والنذير.. وزني يعادل عكازتي الزيتون... ووليداً يصرخ من فرط حبّ الحياة.. أتركوني يا سادة واهتموا بالقادم الجديد.. إنيّ أراه يُطلّ علينا من خلف الأسوار وقد كلّله الذبول.. قاتم محيّاه.. متعثّرة خطاه.. مرتعشة يداه، يحض قُبرة بيضاء.. فليقمع الفرسان غرائزهم العسكرية.. وليُلقوا أسلحتهم.. فلا بدّ أن يسود سلطان الحبّ!

* * *

ستخمد الحرب.. قبل أن تنبت أنفاس الحرب.. ستُغلّقُ الأسوار والأبواب.. فلتصدأ المزاليج.. إنّ زيوتنا لن تندلق من أجل إشعال فتيل الحرب.. ورفع الصدّيد عن الأبواب المغلقة.. إن أغصان الزيتونة وعروقها لم تمتدّ إلاّ من أجل الحياة!

* * *

لم يصب سهم «كُليب»ناقة البسوس.

لم يقتل «جساس» «كُليباً»

قال المهلهل سقيق كُليب: «يد جسّاس أقصر من أن تصل إلى كليب!»

لم تصح الجليلة[1]: «أواه... إنّ قاتلة وقتيل!»

* * *

تقدم القادم الجديد بثقة وثبات... أسقط الفرسان أسلحتهم وعتادهم. ورأى قائدهم خيبة. وغاص في النفق. إرتاح المحارب القديم في رمسه.. سقط الرّشاش أشلاءً في قرارة القبر.. رتقت الصبيّة ساقها المخلوعة.. هرع الأسرى يغالبون أسوار المعتقلات قام الجنود يشيّدون البنيات ويقطعون دابر الخراب.. أعلن «الحبّ» قدومه وأفشى السّلام!!

قالت تاج بخت

- إنّا نمنح «الحبّ» مقاليد السّلطة.. باسم الشعوب.. التي أضنتها الحروب.. إبتسم الحاكم الجديد.. احتضن تاج بخت.. ومدّ يده وخلع عن الحرب حرف الرّاء. □

(١) الجليلة بنت مُرّة زوجة كليب وأخت جسّاس.

البحث عن المعاصرة في غياب الفرد

ابراهيم حيدر

■ يقف الإنسـان في مجتمعنـا العـربي مذهولاً أمام ما يجري من نفي لذاته كفرد، ومن تـدمـير لمختلف البنى والمؤسسـات والعلاقات التي تميّز طابع المجتمع المدني في كـافة الميادين. ولا يقتصر الأمر عـلى ذلك، انما ينزع نحو استحضار ونبش ما هو موروث في التاريخ ليتحكم بحياتنا ويجعلنا أسرى لمناهج متخلفة وتفكير يبتعد عن معطيات العصر، فيسقط الاجتهاد والابداع، وتنتفي الأسس والمبادىء والشروط التي تؤهلنا للعيش والاستمرار في قلب الحياة العصرية، ولا تؤدي بنا إلى عزلة طالما حاولنا جاهدين الخروج منها على قاعدة الصراع والتواصل في آن، مع الذين يتحكمون بتسيير شؤون العصر ويستبعدون أو يقضون على كل من يرفع شعار الرفض أو الاعتراض.

والسؤال الذي يطرح أكثر من علامة استفهام هـو: لماذا الهروب من مواجهة القضايا التي يحملها عصرنا الراهن؟ ولماذا يجري تهميش شروط الدخول في المعاصرة؟ ان التعاطي مع قضايا ومشكلات العصر لا تعني تبني كل ما يحمله من معطيات، كما لا تعني رفضاً للتناغم معه، لكنها تؤكد بالضرورة نوعاً من التواصل والحضور من خلال آلية مختلفة لما هو سائد في مجتمعاتنا، عبر منهجية حديثة لا تحمل المزيد من الالتباسات حول مصطلحات مستخدمة بحدّة عندنا، كالهوية والذات والآخر والمعاصرة والحداثة والأصالة والتراث إلخ . . .

وحين ننظر إلى الذين يتمسكون بشعار العودة إلى الذات والأصول والهوية، ويطالبون بتطبيق قوانين الشريعة مهما كلف الأمر نراهم يطرحون جانباً ما هو مفيد ومضيء في التراث، فيحملون اشكالية تاريخية تؤكد وقوعهم في التناقض الذي يسقط مشاريعهم التاريخية واحداً تلو الآخر، لأنهم يستخدمون نفس الأفكار والمناهج والمسائل في محاولة الوصول إلى غاياتهم. وهم بالأصل يدعون إلى مقاطعتها واسقاطها بحجة انها تتناقض مع التراث والهوية اللذين يجب ان نتسلّح بهما للخروج من «جاهلية» هذا العصر.

إننا كأفراد نطمح أن نعيش في مجتمع معاصر تتوفر فيه مقومات الحياة المدنية، ونحن كبشر نعلم انه إذا أردنا ان نكون معاصرين علينا ان نعيش هذه الحياة المدنية، لكن ماذا نفعل في غياب معالم المجتمع المدني؟ ربما يلزمنا التمتع بالارادة الصلبة والجرأة اللامتناهية في مواجهة التيار الجارف، ذلك لأن شروط تكوّن المجتمع الذي نطمح إليه غير متوفرة. والارهاصات التي تراكمت في مجتمعات تاريخية جرى تدميرها وخسارتها مما جعلها تتلاشى وتضمحل تدريجياً، ولعل أول تلك الشروط التي نفتقدها الديموقراطية والحريات اللذين يتلازمان مع مقومات وجود المجتمع المدني المعاصر. فغياب الديموقراطية وبالتالي انتفاء الحريات كضرورة تاريخية جعل امكانية البحث عن انتقال مجتمعاتنا إلى العصرنة امكانية مستحيلة. على ان النقطة الجوهرية المفترض اثباتها على هذا الصعيد هي ان الديموقراطية كمفهوم وكفكرة غير مؤسسة في الوعي العربي المعاصر، وتعريفها غائب على مستوى السلطة، وعلى مستوى المجتمع بشرائحه المختلفة. والنخب المثقفة التي تتناول مفهوم الديموقراطية تجعله رهناً بممارساتها وهدفاً لتحسين مواقعها أو كوسيلة لاهداف وغايات محددة. وليس لتأسيس أو تكريس وعي متجدد له. فلا يمكن عصرنة مفاهيمنا باتجاه بناء المجتمع المدني إذا لم تكن الديموقراطية بالنسبة لنا مفهوماً قائماً بذاته وغاية لا تخضع لاهداف أخرى وهي أصلاً ضرورة تاريخية ثابتة.

وعلاقة الديموقراطية بالحريات هي علاقة جدلية، فغياب الحريات يضعنا خارج العصر، ويفسح المجال واسعاً أمام تفكك الاندماج الاجتماعي ويؤسس للصرّاع الأهلي والحروب المتجددة، ويدفع القوى المرتكزة على الموروثات التاريخية إلى الخروج من مقابرها كعوامل متخلفة تزيد من حدة الصراع الأهلي وتضرب الحد الأدنى من الانجازات التي لامست العصرنة وتحققت عبر العقود المنصرمة.

ولأن طموحنا يتجسد بولادة المجتمع المدني عندنا كتأكيد لعملية التواصل مع العصر، فإنه يجب تحديد العلاقة وشروطها بين الدولة والمجتمع، وتقرير طبيعة التجاذب المتبادل بينهما من خلال الديموقراطية، فالدولة بمعناها الحديث لم تتشكل في بلادنا وهي بحاجة لاعادة تعريف، ذلك انه لا يوجد علاقة صحيحة بين الدولة والمجتمع، وتاريخ الدولة العربية الإسلامية يتسم بالاستبداد وتغييب

المجتمع في ممارسة حقوقه الطبيعية ورقابته المطلوبة. على هذا الأساس، لم تتكوّن الدولة العربية تاريخياً كتعبير عن المجتمع، وهي في عملية تكونها حديثاً لم تقطع مع الموروثات، بل تشكلت من الخارج على يد الاستعمار، وقد بقيت الموروثات فاعلة في عملية تكوّنها وحاسمة في توجيه ممارستها مما أبعدها عن مجاراة العصر. لقد تشكل المجتمع المدني والدولة في أوروبا بالارتكاز على أفكار عصر التنوير، فضلاً عن القطيعة التي حصلت مع السلطة الدينية، وسيادة العلمانية في التشريعات الاجتماعية، وهذا ما لم يحصل عندنا ولم يجرب في تاريخنا الحديث، كما لم نستطع تحديد البديل الملائم لنمط علاقاتنا مما جعلنا عاجزين عن اقتحام هموم العصر والقضايا التي تعنينا وتعني غيرنا في تطور الحضارة الإنسانية.

ولأن العلم والتكنولوجيا من ميزات المجتمع الحديث، ووظيفتهما متصلة بالمعاصرة، فان طريقة استخدامها، بوصفها عاملين أساسيين ومقررين في تطور المجتمع، شرط لمواكبة العصر والانخراط في عملية تقدمه وتطوره. لكن فقدان الأسس العلمية في مجتمعاتنا يجعلنا بعيدين عن تلمّس أسس المجتمع المدني ومؤسساته، فعن طريق العلم يمكن ان يكون هنا تغيير اجتماعي متواصل على قاعدة تحديث المناهج. ولأن منهجة عملية التغيير قائمة على منهجية العلم، وطالما بقيت منهجيتنا متخلفة، فإن التغيير عندنا يبقى عسيراً في مختلف القطاعات والمسائل، فيستمر تناول العلم بطريقة متخلفة تنعكس على الحياة الاجتماعية بأسرها، اما المنهجية العلمية الحديثة فيترتب من خلالها تغيير دائم ونتائج متجددة تؤكد حضور الحياة المدنية بمختلف جوانبها. فالعلم في مجتمعاتنا يتم التعامل معه لخدمة أهداف سياسية، وما نراه من تقرير لدى الحركات الأصولية في اختزال العلم وإلحاقه بالدين يجعل امكان التطور والتغيير مستحيلاً وغير مسموح به في آن.

ان الحركة العلمية تفرض بالضرورة مناخاً من الحرية لا تقوم للعلم قائمة بدونه، وعلى هذا الأساس فإن التدخل في مسيرة العلم وفي نتائجه وتوحيد الوظيفتين العلمية والدينية هما بالتأكيد تدمير لتلك المسيرة وتعطيلها وجعلها ملحقة بالايديولوجيا المسيطرة، فالعلم والحرية عاملان منسجمان لا يمكن ان يفترقا، كما ان العلم والتطور والتغيير الدائم قضايا لا تفترق، وان التدخل في صيرورتها هو امعان في الموقف الذي يهدف إلى منعنا من ولوج باب المعاصرة وامكانية اكتشاف الجديد.

وكما العلم كذلك للتكنولوجيا أهمية حاسمة في تغيير علاقات الفرد ونشاط المجتمع، واطلالتها مكمّلة لمسيرة العلم. فإذا كان مفكرو عصر النهضة العربية قد تساءلوا عن أسباب حضارة الغرب وحاولوا تلمس مشكلات مجتمعنا وكانوا مبهورين بالعلم الأوروبي، فانهم وقعوا في التناقض لغياب الحركة العلمية وأسسها في عملية تفكيرهم وإلحاق العلم بالدين، وعدم وعي السياق التاريخي الذي ولّد الحركة العلمية في الغرب. ولذلك فالتكنولوجيا التي يحتكرها الغرب تؤثر في الفرد والمجتمع في وقت معاً، وتضعهما في صيرورة دائمة بسبب نتائج العلم المتطورة. والتكنولوجيا تفرض ظلها على الإنسان، وعندما تتقدم وتتطور تُسهم في تحديد نمط حياته ونظامه الاجتماعي والاقتصادي، فضلاً عن تدخلها في رسم معالم وثقافة الإنسان واتساع آفاق عالمه، باختصار، انها تفرض انماطاً جديدة من العلاقات الثقافية والفكرية، فتراكم المعرفة العلمية والمنجزات التكنولوجية المرتبطة بهذه الحركة العلمية تدخل الإنسانية في مرحلة جديدة.

أين نحن اليوم من المعاصرة!

إننا نحيا في ظل أنظمة اجتماعية متخلفة، نفتقر إلى الحقوق المدنية، حريتنا مصادرة، فيما يوجد منظومات متنوعة تفرض سلطتها علينا. الديموقراطية مغيّبة والحريات الشخصية مقننة إلى أقصى حد، ليس هناك من أفكار تنويرية ولا نهضة جدّية في مجتمعاتنا، فيما العلمانية وغيرها من أفكار ومكتسبات عصر التنوير الأوروبي لم تجرّب عندنا بعد. وإذا كانت الحضارة الأوروبية والغربية يُنظر إليها من زاويتين في علاقتها بمجتمعاتنا، أي من زاوية المنجزات الإنسانية وزاوية التكنولوجيا العسكرية المدمرة، فإنه لا يجب النظر إلى المكتسبات الإنسانية برؤية مبسّطة لا تأخذ بعين الاعتبار التراكم الذي حصل على صعيد المعرفة الإنسانية مما يحتم العمل على بناء وتحقيق انجازات تؤسس لعالمنا الذي ينهار شيئاً فشيئاً.

الدولة في بلادنا بحاجة الى اعادة تعريف

ويبدو ان عدم دخولنا في المعاصرة وانتماء أفرادنا إليها، ناتج عن استمرارنا كأسرى لروابط القربى والدم والنسب والعشيرة، والانتماء للماضي، فنبش الموروثات والعيش في حدودها، يفسح المجال رحباً أمام الامتيازات فيما هي تكتسب أهمية بالغة، حيث تعود مجتمعاتنا بعلاقاتها إلى الشكل البدائي. هذه الروابط تحيا دائماً وتبرز في مختلف المناسبات والمنعطفات الهامة، فلا تموت ولا تندثر انما تتعزز وتتعمق. في مجتمعاتنا الولاء ليس للمجتمع المدني ومؤسساته، بل الولاء والالتزام للقبيلة والفخذ والبطن والعشيرة والأسرة، لم تدخل مجتمعاتنا في الحياة المدنية، وإذا قيل ان علاقاتنا غير ذلك فهي تكون من باب ملامسة قشرة المعاصرة التي تندثر في اعقاب المشكلات البارزة والمنعطفات الهامة والخطرة.

وحين نتساءل عن علاقتنا كأفراد بمجتمعاتنا، نكتشف انها لا صلة لها بالحياة المعلمنة والمعقلنة التي تتصف بها المجتمعات المدنية المعاصرة على كافة المستويات الاجتماعية بما فيها من قيم وعادات وأفكار وأدوار ومؤسسات وتجمعات. ان الأنظمة العشائرية والقبلية التي تقوم عليها مجتمعاتنا والتي يتغنى بها أصحاب شعار العودة إلى الأصول، لا تستطيع الاستمرار بالازدهار في ظل الحياة الإنسانية العصرية الحديثة.

لكي نخترق علاقات المعاصرة ونكون معاصرين، نحتاج إلى مجتمع حديث يرتكز على علاقات اجتماعية وتراكيب اجتماعية تستطيع ان تستوعب التغيير الدائم والمستجدات المتواصلة وتواجهها دون صعوبات كبرى، ودون تعرض المجتمع ومؤسساته للاضطراب والتزعزع. وهذا يستلزم وجود وظهور نمط من الأفراد يتمتعون بشخصيات مستقلة، ويستطيعون تحمل واستيعاب التغييرات، وعلى هذا الأساس فإن نمط شخصية المواطن المستقلة تحدد ثقافة المجتمع وتراثه ودرجة الحركة العلمية ومستوى التصنيع فيه.

وإذا نظرنا إلى التخطيط في مجتمعاتنا، نرى الضعف اللاحق به، خاصة على الصعيد الثقافي، إذ يجري تحطيم الثقافة وتدمير الابداع، واطلاق العنان للتيارات التي تسعى للعودة إلى الوراء لكبت أي عملية تغيير، والسيطرة المستمرة على الشارع. ذلك ان التوجيه الثقافي لا يتصل بشؤون المعاصرة والتحديث، فلا مجال للتحاور والاتصال والتواصل مع مسيرة العالم في ظل سيطرة النسق الثقافي اللاعقلاني.

إن التحول والتقدم الثقافي يشكلان فرصة للتحاور والتواصل مع

الثقافات الأخرى، والفرد المعاصر لا يرى بالضرورة الاتفاق على رأي واحد وموقف واحد من مختلف القضايا، لكن الإيمان بالتقدم وبقدرة الإنسان على التقدم في هذا العالم، وبحرية الاختلاف، هو تأكيد لفاعلية التفكير المعاصر. على ان تطوير اللغة بوصفها احدى علامات التواصل الكبرى ومواجهة العوائق التي تأسر عصرنتها وفي مقدمها الاستعصاءات الدينية التي لا ترى في التواصل والتحاور وسيلة للتقدم، هو خطوة هامة نحو التحديث من الباب الثقافي، انطلاقاً من ذلك فإن المثقف الفرد ينتفي دوره عندما تتخلف الثقافة، فيبتعد عن روح العصر، وعن مسايرة ركب التقدم والعكس صحيح.

ان المثقفين لا يكونون مثقفين حقاً إذا ابتعدوا عن العصر وروحه وهمومه وقضاياه وبالتالي ثقافته. على المثقف ان يتخلى في آلية تفكيره عن الكثير من العادات والتقاليد والسلوك وعن الكثير من القيم التي تجعله أسيراً للتخلف، واستبدال كل ذلك بما هو أصلح منها والاستفادة من تجارب وأفكار الآخرين من خلال التواصل معهم. فليست الاصالة عبادة الماضي، انما هي محاورة الماضي برؤية ومنهجية حديثة في سبيل استنتاجات مضيئة من أجل الحاضر والمستقبل.

الحداثة ليست عبادة كل ما هو جديد

ولا يعني ذلك ان الحداثة والتقدم والمعاصرة هي عبادة كل ما هو جديد، انما هي التعاطي مع الجديد بروح نقدية، فتأكيد الثقافة وقوتها هما تعبير عن مدى قدرتها على الصمود والتواصل مع وفي وجه الثقافات الأخرى. ولذلك فإن مسيرة التحديث على مختلف المستويات وفي شتى القطاعات تتشابك مع مسيرة العلم والتكنولوجيا وتحتضنها مبادىء الديمقراطية والحرية والانفتاح.

حتى نكون عصريين في مجتمعات تفتقد المعاصرة، علينا التسلح والاستعداد للأخذ بمبادىء الديموقراطية والحرية. لتصبح أكثر استعداداً لقبول تعدد الآراء، واختلاف وجهات النظر حول مختلف القضايا، فلا نستطيع ان نفرض على الآخرين ان يفكروا مثلنا تماماً، وإذا كنا كأفراد نطمح للحرية حيث لا مكان للديموقراطية والحريات في مجتمعاتنا فان ذلك يؤكد مبدأ تلازم العدالة الاجتماعية وحياة الإنسان العصري الحديث.

ينبغي علينا كأفراد الاستعداد لقبول التغير والدخول في تجارب جديدة والانفتاح على الآخرين وتجاربهم أفراداً وجماعات ومجتمعات، لأن ما هو تقليدي ودوغمائي يرفض قبول الأفكار الجديدة كما يمتنع عن الدخول في تجارب ونشاطات جديدة قد تصل إلى نتائج مغايرة لما درج عليه في حياته الخاصة وحياته المجتمعية كما يرفض الاقتناع بفكرة العيش في عالم متطور ومتحرك ومتجدد باستمرار ولأنه أيضاً يعيش في مجتمعات تقيّده بمنظومات لا تسمح له بغير ذلك.

لكن التجديد والتغيير يتمان عبر ملامسة مشكلات الحياة المدنية وتحديد مواقف عملية منها. من هنا تبرز أهمية التركيز على المستقبل والحاضر على حساب الماضي في أحيان كثيرة، وعلى الفرد ان لا يفسح في المجال لهيمنة الماضي على تفكيره لأنه سرعان ما يصبح أسير ماضيه.

وفي المقابل فانه يجب علينا نزع صفة القداسة عن الظواهر الطبيعية والأشياء بل عن الاشخاص التي درج التفكير البدائي والتقليدي على تقديسها. كذلك ينبغي نبذ التفكير الخرافي والتفكير غير العلمي واعطاء صفة القداسة والتأليه لهذه الظواهر والأشياء والاشخاص. على ان ذلك لا يعني تبسيط الأمور في عملية الانتقال هذه، لكننا كأفراد نستطيع ان نتعامل مع هذا الواقع بمستوى تفكير العصر.

ومن العوائق المجتمعية التي تقف عائقاً أمام عملية تحديث تفكرنا وعصرنة حياتنا، طبيعة التعليم في مجتمعاتنا، الذي على قاعدته يحدد امكانية اسهام الإنسان في التحول من التقليد إلى الحداثة والمعاصرة. فالتعليم الذي يرتكز على منهجية حديثة ويسهم في بناء مجتمعية المعرفة المتلازمة مع الديموقراطية، هو الذي يفسح في المجال أمام انتقال الفرد من بدائيته وتقديسه للماضي إلى القدرة على محاكاة العصر والتأقلم معه. ولان التعليم في مجتمعاتنا هو تعليم تقليدي يعنى باعداد المعلمين القائمين على أمور الدين، فانه من الضروري نقل التعليم إلى مستوى آخر والتركيز على ما أنتجته العلوم الإنسانية من قدرات ومستويات معرفية.

في انتقالنا إلى المعاصرة كأفراد علينا ممارسة النقد الجدي، في غياب شروط النقد الفعلية لدى النخب المثقفة في بلادنا. فالنقد بحاجة إلى إعادة تدقيق وبالتالي إعادة تأهيل وتصويت مسارة في خدمة أهداف المجتمع المدني القائم على الحرية والديموقراطية، والمرتكز إلى المؤسسات والنقابات والجمعيات والأحزاب، ولذلك فإن التفكير المستقل ضرورة مدنية يغرزها عدم الحاق التفكير بمختلف اشكال المنظومات التي تصادره لفعلها السياسي.

في المجتمعات المعاصرة تأخذ التسويات الاجتماعية حيّزها في عملية التقدم والتطور وهي أساس للحوار الجدي والفعال. ولذلك فإن كل الحركات الأصولية لا تؤمن بتسويات تؤسس لمجتمع مدني وهي تتفق مع الحركات الطائفية والعشائرية والعرقية بمصادرة الحريات الشخصية والحاق تفكير الفرد بفعلها السياسي - الديني، وقطاعات المجتمع ومؤسساته تصبح مسيّرة في حدود هذه العلاقات.

وإذا كانت بداية المسيرة في القرن التاسع عشر إلى التحديث عسكرية وهي أصلاً فشلت لأسباب عديدة، فإننا نتساءل نحن الأفراد الذين نعيش في مجتمعات متخلفة ممنوعة من الانخراط في المعاصرة، نتساءل ونسأل عن الجديد في الأهداف والأساليب والطرق. □



نفوذ مبالغ فيه

أحمد مفلح

المسيحية والتوراة

دراسة

شفيق مقار

رياض الريس للكتب والنشر - لندن ١٩٩٢

■ هل للدين دور في صنع وتكييف دور غربيّ في مسيرة المشروع الصهيوني؟

ما نوعية الفعل الذي باشره العامل الديني في المجتمعات المسيحية الغربية في ذلك الخصوص؟

ما الذي يمكن أن يفضي إليه فعل ذلك العامل الديني فيما يخص سكان الشرق الأوسط وما وراءه؟

بهذه الفرضيات ـ التساؤلات الثلاثة يقدم لنا شفيق مقار كتابه المسيحية والتوراة، الذي بدأه بالباب الأول حول أسبقية الصهيونية المسيحية للصهيونية اليهودية بثلاثة قرون، أي ان فكرة الصهيونية بدأت في القرن السادس عشر مع الحركة البروتستانتية في أوروبا. أما القضية الأساسية التي يبحثها المؤلف في هذا الباب فهي قضية المسيح المنتظر من المنظار اليهودي والمنظار المسيحي. ورأى أن «التطلع إلى بطل قومي اسطوري محارب يأتي في نقطة ما من زمن مقبل فيتحقق على يديه خلاص الجماعة البشرية المبدعة لأسطوريته، وانتصارها على اعدائها، ويحل بفضله عصر ذهبيّ من العلو والرخاء والسلم، تطلّع إنساني قديم قِدم الجبال نجده شائعاً في ثقافات العديد من شعوب العالم القديم التي أقام أودها وصلّب عودها دائماً ما ظلت تبدعه من أساطير» (ص ٣٩).

أما عند اليهود فإن هذا المسيح المنتظر لن يأتي لانقاذ البشرية فقط، بل سيأتي من أجل اعلاء اليهود وحدهم على سائر شعوب الأرض، وهو بذلك محارب دموي ومهمته «هي ملء الأرض بالجثث وسحق الرؤوس وجعل كل من عدا «الشعب» [اليهودي] موطئاً لأقدامه و«انتداب» اليهود بقيادة كاهنهم/ملكهم المسيح المنتظر لحكم الأرض، كل الأرض، نيابة عن يهوه» (الرب)، (ص ٤٠).

إذاً فرض القانون الصهيوني والسلام الإسرائيلي على أركان المعمورة، هي مهمة المهدي المسيح المنتظر، وهذا أهم خلاف بين الديانتين اليهودية والمسيحية، فعيسى المسيح ليس هو المسيح المنتظر، لأنه لم يأتِ بسيف، ولم يسفك الدماء، بل على العكس جاء مسالماً ومحباً للخير، وهذه ليست صفته التي تنبأت بها التوراة. ولذلك فإن المسيح المنتظر لم يأت بعد، وهذا يخالف الرأي المسيحي. لكن هذا الخلاف المسيحي ـ اليهودي لم يدم، وسرعان ما تنتصر الأفكار والتفاسير اليهودية للكتاب القديم، مع ظهور حركة الإصلاح الديني في أوروبا في القرن السادس عشر، حيث غزتها الأفكار «العبرانية» وبذرت فيها البذور اليهودية. وبذلك «بات يهوه إله اليهود إلهاً لإنكلترا، وحل أبطال العهد القديم وأنبياؤه محل قدّيسي المسيحية» (ص ٧٠).

وبسبب هذا العامل الديني تحددت السياسة البريطانية تجاه إقامة الدولة اليهودية في فلسطين، حسب رأي المؤلف. لكن هل يمكننا نسيان كل الدوافع الاستعمارية، السياسية ـ الاقتصادية، وراء المواقف البريطانية تجاه الوطن العربي وإقامة الدولة اليهودية؟؟ فنابليون الكاثوليكي يعتبر حسب ما وصفه وايزمن أول صهيوني، فأثناء احتلاله مصر عام ١٧٩٩ شجّع اليهود على إقامة شرائعهم والعودة إلى وطنهم السليب، فهل كانت هذه الدعوة من منطلق ديني إصلاحي؟ بالطبع لا، فالحاجة إلى التمويل اليهودي هي الدافع. وهذا ينطبق على السياسة البريطانية، ذات المصالح الاقتصادية ـ التجارية في المشرق العربي، حيث خطوط تجارتهم مع الهند، وتنافسهم مع الفرنسيين، حتّما عليهم استغلال اليهود، كمموّلين وكحاجز بشري بين الجزءين الأسيوي والأفريقي للوطن العربي، وبكلمة مختصرة نقول أن الدولة اليهودية لم يكن لها هذا التأييد لو اختار اليهود غير فلسطين مكاناً لإقامة كيانهم. فقد كان هناك أكثر من عشرين مشروع إقامة دولة يهودية و لم تتشجّع بريطانيا لواحد منها. فالتقاء المصالح الاستعمارية الغربية مع التفسيرات والأساطير اليهودية، نتج عنه قضية فلسطين وإقامة «إسرائيل»، وبذلك لا يمكننا تفسير أسباب هذه القضية على الأساس الديني البحت، رغم أنه لا يمكننا تجاهل دور العامل الديني في تفسير التاريخ، لكنه ليس كل التاريخ.

أما عن سبب الكره المسيحي ـ اليهودي، فهناك أيضاً سبب سياسي، بالإضافة إلى السبب الديني ـ اللاهوتي الذي ذكرناه، فبداية الكراهية تعود إلى عهد الرومان، إذ على أثر الموقف الحيادي الذي وقفه المسيحيون من المعارك التي وقعت بين اليهود والرومان، حقد اليهود على المسيحيين وقامت بينهم معارك عنيفة، خصوصاً بعد العام ٨٠ ميلادي، دامت وقتاً طويلاً إلى أن انتصرت المسيحية وسيطرت على الموقف. فأصبح النصارى القدماء عند اليهود خوارج

نابليون حسب وايزمن هو أول صهيوني!

كاتب من فلسطين





يستحقون أشد العقوبات، وصار النصارى الأوروبيون كفاراً وأعداء لدينهم وقوميتهم، وكـان المجلس الكهنـوتي (Sanhedrin)، العـدو التقليـدي للكنيسة، يهيئهم لهـذه الأفكار والأحقاد، لكن تتالي الهزائم جعلهم يستكينون بانتظار الفرص المناسبة.

وكـانت فـرصتهم المنتـظرة مـع الفتـح والاكتشـاف الأوروبي للعالم الجديـد وبسبب هـذا الاكتشـاف الـذي قَلَبَ الأوضـاع الاقتصادية في أوروبا رأساً على عقب، ونقل النشاط التجاري من موانىء البحر الأبيض المتوسط إلى موانىء المحيط الأطلسي الـواقعة على السـواحل الإسبانيـة. ونتيجة المنافسـة التجـاريـة الجـديـدة، انـدلعت الحـروب الأوروبيـة، التي دامت طـويـلاً وقضت على اقتصادات أكثر الدول المتخاصمة، ولم يبق أمام حكـام هـذه البـلاد سـوى الاستجـداء بـأثريـاء بلادهم الـذين كان أكـثرهم يهـوداً. وهكـذا تفتّح حقـدهم القـديم، وجـاءتهم الفرصة المنتظرة، ففرضوا وصـايتهم على السياسة والاقتصاد، وبدأوا بإطلاق المبـادىء الـداعيـة إلى الخـروج عـلى الكنيسـة ونبـذ تعـاليمها والانعتـاق من العقـائـد والتقـاليـد المسيحية. فدخلوا المجتمع الأوروبي من بابه الواسع، وكـذلك المجتمع الجديـد في العالم الجديد، فـابتاعوا دور النشر، وأقاموا دور الـطبـاعـة، لتسهـل علـيهم سبـل النشر والتوجيه. ومما زاد الأمور تعقيداً ظهور مارتن لـوثر المفـاجىء في ألمـانيا، وانشقـاقـه عن الكنيسـة الكـاثـوليكيـة، فهلل اليهـود لـه وسـارعـوا إلى وضـع أمـوالهم تحت تصرف الأمراء الألمان المناهضين للكنيسـة القديمة وحرّضوهم على مقاومتهـا، فانـدلعت نيران الحروب الدينية، وفتح الباب مرّة ثـانية أمـام اليهود الصهاينة الحاقدين على البشرية عامة، ليصبغوا الاوروبيين بـأساطيرهم الخرافيـة. هـذه الأسـاطـير التي انتقلت مـع التجـار والمهاجرين إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث وجد المرابي اليهودي أيضاً فـرصـة جديدة أمامه.

إذاً، هكذا دخل اليهود إلى العالم الجـديد (الـولايـات المتحـدة الأمـريكيـة)، دخلوه من مركـز قـوّة يعـوضهم خسـارتهم في أوروبـا وانكفـاءهم، ولهـذا نـراهم منـذ البـدايـة، يحـاولـون فصـل الـدين عن الـدولـة حتى لا يـرغمون عـلى التنصر، كما ارغمتهم إسبـانيا على اعتناق اليهودية، خصوصاً أن صراعهم مع الكاثوليك لم ينته بعد. فبهـذا الإقرار لا قـوة تلزمهم اعتناقه، وأيضـاً هـذا القـانـون يحميهم من التـدخـل في شؤونهم أو التعـدّي عـليهـم، وهم الـــذين مــلأت أطـماعهـم ورجـاستهم أوروبا وبـدأت تنتقل إلى العـالم الجديد.

أما الكتاب الذي بين أيدينا، فـإنه يقفـز قفـزة طويلة، من الخلاف الديني المسيحي ـ اليهـودي، أيـام عيسى المسيـح، إلى النفـوذ اليهودي في الولايات المتحدة، دون التوقف، ولـو قليلاً، عنـد هذه المحطات التاريخية في مسـار العلاقـة المسيحية ـ اليهـودية، أو عنـد بداية التـأثير اليهـودي في الولايـات المتحدة. فهذه المحطات التاريخية ركائز أساسية في هذه العـلاقـة، تـظهر لنـا كيف أن السياسـة تفرز ترابطاً دينياً، أو أنها تقفز فوقه. ففي البـاب الثـاني «الصهيـونيـة المسيحيـة تغـزو العـالم الجديد»، يتكلم المؤلّف عن التآلف والتآخي اليهـودي ـ المسيحي، لكن هـذا الائتـلاف ليس أكثر من تحويل الكراهية والعدوان مرحلياً، ولحين الانتهاء من مرحلة صراع الشرق الأوسط، إلى الإسلام وحده باعتباره العدو المشترك للديانتين الأخريين المتحـالفتين المتآخيتين» (ص ١١٤)، نقول أن هناك فعلاً كـرهاً وعـداوة بين الإسلام واليهـود، وليس بين الإسلام واليهودية، كـديانـة سماويـة من عنـد الله، ورد ذكرها في القـرآن الكـريم. لكن الخلاف بـين الإسلام واليهـود الـذين حرّفوا اليهودية وكـلام الله. أما الخـلاف بين الإسـلام والمسيحيـين، فهـو أيضـاً كـره للمسيحيـين الـذين تـأثّـروا وانســاقـوا وراء الإدعـاءات والأسـاطـير الصهيـونيـة، أمـا المسيحيـة كمسيحية، وكـديانـة سماويـة، فلا خلاف ولا عدوانية، ولا يمكننا أيضاً التعميم في هذا الموضوع لأنه بحـد ذاته فتيـل حروب يلعب عليهـا الصهاينـة، فالخـلاف هـو بـين المسلمـين والمتصهينين، وليس بينهم وبـين المسيحيين كافة، حتى اليهود الذين استطاعوا التخلص من عنصريتهم المقيتـة لا عـداوة إسلامية تجاههم، هـذا إن وجـد يهـودي يستطيع التخلص من عنصريته!!!

لكن ما هو سبب الكره هذا، الكـره تجاه الإسلام؟ يرى المؤلف أن خـطورة الإسـلام تتمثل، في كونه «الديانة التوحيدية الوحيدة التي ظلّت متخذة موقفاً سوياً من الألوهـة، ومن علاقة المخلوق بخالقه، وتمكّنت بـذلك من إيجاد التوازن المستدقّ الصعب بين مـا هو دنيوي وما هـو متعلق بالسماء. فديـانة هـذا شأنها يتجاوز عـدد اتباعهـا البليون نسمـة في أمـاكن حسـاسـة ومـطلوبـة من العـالم» (ص ٤٤٢). ونضيف إلى هذا السبب، أن القرآن هو الشيء الوحيـد الذي مـا زال في مأمن من التحريف والدس الصهيونيين، وأهمية القرآن أنه الكتاب الـذي فضح أكـاذيب وتحـريف اليهـود للتـوراة، وبـالتـالي تفسيرهـا حسب أهوائهم وبما يخدم سياستهم. وثانياً، إنه طالما بقي قرآن نظيف، بقي هناك مسلمون أقوياء يتحدون ويتجمعون حوله، وبـالتالي يصعب هـزيمتهم، وبقاؤهم (المسلمـون) يعني إفشال مشروعهم في السيطرة على العـالم عام ٢٠٠٠ حسب ادعـائهم. من هنا يصبح لزامـاً على الصهاينة، محاربة الإسلام. وهذه المحـاربة تكون بضرب القرآن وتحريفه، وبالتالي يزول القاسم المشترك بين المسلمين، ولا يعود هناك نقطة قوة تجمعهم ويـترتب على فقـدان هـذا القـاسمّ المشـترك الـتراخي أمـام التصرفـات الصهيـونيـة واعتـداءاتهـا عـلى المقـدسـات والـوطن. لكن هـل سيـزول هـذا القـاسـم المشترك رغم كل هذه التفرقة والتباعد؟ وهل ستسقط القـوة الإسلاميـة أمـام أسـاطـير الصهاينة العنصرين العدوانيين؟؟

أما عن بـداية العـلاقـة بـين الـولايـات المتحدة الأمريكية والصهيونيـة، فيرى المؤلف أن قـادة الـولايات المتحدة وشعبهـا وكتّـابهـا أسـمـوا دولتهم وقت إنشـائهـا بـ «أورشليم الجديدة» وأسموا مدنهم ومستوطناتهم بـأسماء توراتية، منهـا صهيون، أورشليم، حبرون، اليهـوديـة، سـالم، وعـون... «ومن تلك المعطيات الانتماء الروحي الـذي عبّر عنه الـرئيس الأمريكي ليندون جونسـون، مثلاً، بقوله إن ديانته المسيحيـة، اشتقت من ديانـة إسرائيـل، أي اليهـوديـة، وأوصله إلى ذروتـه الـرئيس الأمـيركي جون كينيدي بتأكيده أن يهوه هـو الـذي يحرس الـولايـات المتحـدة ويحميهـا، لا الجيـوش أو الأسـاطيـل» (ص ١١٨). ويضيف أنـه منـذ البـدايـة، كـانت «إسرائيل» حاضرة حضـوراً بـالـغ القـوة في روح أميركا. ففي سنة ١٧٧٦، عندما فكّر قـادة ذلك البلد الـذي كان نـاشئاً آنـذاك في تصميم شعـار رسمي لهم، اقـترح بنيـامـين فـرانكلين على «المؤتمر القاري» الـذي اعتمد

افتقد الكتاب المعلومات التاريخية

إنشاء الاتحاد، تصميماً لذلك الشعار، صوّر موسى في وقفة بطولية شاهراً عصاه التي «فلق بها مياه البحر الأحمر ليعبره بنو إسرائيل ويغرق فيه فرعون وجيشه» (ص ١٢٨). لكن الحقيقة أن هذا الكلام يتناقض مع موقف فرانكلين، الذي وقف عام ١٧٨٩ عندما اجتمع مجلس أميركا التأسيسي، بعد الاستقلال، وقال: «أيها السادة، لا تظنوا أن أميركا نجت من الأخطار بمجرد أن نالت استقلالها، فهي ما زالت مهددة بخطر جسيم، لا يقل خطورة عن الاستعمار، وهذا الخطر سوف يأتينا من جرّاء تكاثر عدد اليهود في بلادنا، وسيصيبنا ما أصاب البلاد الأوروبية التي تساهلت مع اليهود وتركتهم يستوطنون في أرضها، إذ إن اليهود بمجرد تمركزهم في تلك البلاد عمدوا إلى القضاء على تقاليد ومعتقدات أهلها، وقتلوا معنويات شبابها بفضل سموم الإباحية واللاأخلاقية التي نفثوها فيهم، ثم أفقدوهم الجرأة على العمل.... ومن ثم أصبحوا عليهم سادة مع أنهم يرفضون الاختلاط بالشعوب التي يعايشونها... وللأسباب التي اوضحتها لمجلسكم الموقّر أتوسل إليكم أيها السادة أن تسارعوا باتخاذ هذا القرار، وتطردوا هذه الطغمة الفاجرة من البلاد قبل فوات الأوان...». فهذا الكلام بحد ذاته يكشف لنا أن هناك أشخاصاً كانوا يعرفون ويحذرون من الفساد اليهودي. فإذا كان فرانكلين عام ١٧٧٦ يسمّي أميركا «اورشليم» هل يعقل أن يغيّر موقفه عام ١٧٨٩ ويأخذ هذا الموقف العدائي؟ وإذا قلنا أنه خلال هذه الفترة عرف أبعاد التصرفات اليهودية، وبالتالي أخذ هذا الموقف، نقول أن الأميركيين، إذا، لم يسلّموا بالأمر الواقع فهذه الصورة التي وصفها المؤلّف، إذ وصف الأميركان بأنهم مسلوبو الحرية والكلمة، وبناء على هذا المقياس يجب أن يكون هذا التيار المعارض قد نما فعلاً، وسينمو أكثر مستقبلاً.

يقول الكاتب في الصفحة ١٣٢: «فبداية الخيط هنا - بالتكافؤ الضدّي الملحوظ في الموقف البروتستانتي والتطهّري من اليهود - تشير إلى ازدواجية تتأكد بشكل أقوى كلما أوغل الباحث في استظهار أعراضها، تتمثل في: (١) الرغبة في القيام بما يقتضيه تحقق المجيء الثاني، وهو تجميع اليهود في «وطنهم» وتمليكهم كل الأرض التي تعهد لهم الله بإعطائها إياهم ميراثاً أبدياً لهم، من النيل إلى الفرات، حتى يتحقق الوعد، ويرضى الله، فيأتي المسيح ثانية ويكون مجيؤه إيذاناً ببدء العصر الألفي. (٢) التخلص بذلك التجميع لليهود في أرض الميعاد من وجودهم في البلدان التي ستضطلع بتجميعهم وتمكينهم من استخلاص الأرض كلها، كوعد الله، ملكاً خالصاً لهم، والتخلص بذلك مما تثيره مشكلة شتاتهم من صراعات إلى أن يأتي المسيح فيتحولون بمجيئه إلى مسيحيين مؤمنين، ويخلص المسيحيين بذلك من مشكلتهم اليهودية نهائياً». فنحن إن قرأنا هذا الكلام بناء على كلام فرانكلين السابق نرى أن الأميركيين والأوروبيين كانوا يعرفون حق المعرفة أن اليهود يشكلون عبئاً عليهم بتصرفاتهم، فلا بد من التخلص منهم، وإن كان من طريق أن المسيح سيأتي ثانية من خلال تجميعهم في أرض الميعاد، البعيدة عن أوروبا وأميركا. وهذا ما قاله الرئيس الأميركي جون آدمز عام ١٨١٨: «إنني أتمنى من كل قلبي أن يمكّن اليهود من العودة إلى يهوذا ليعيشوا فيها كأمة مستقلة وأعرب عن الأمل في أنهم متى باتت لهم دولتهم المستقلة ورفع عنهم الاضطهاد، قد يتخلصون مما اتصفت به طبائعهم من حدّة وشراسة وغير ذلك من السمات الشاذة، بل وربما تحولوا مع الزمن إلى مسيحيين ليبراليين من دعاة توحيد العبادات».

وبالنسبة إلى المساعدات الأميركية لـ «إسرائيل»، وهذه المحبة الأميركية، يرجعها المؤلّف إلى منطلق ديني «تبين أن عامل الدين المتمثل في عبرنة المسيحية ظل في مبدأ الأمر عاملاً بالغ الفعالية في صوغ وتكييف وتوجيه مواقف المستويات العليا من هرم المؤسسة الحاكمة الأميركية تجاه اليهود الذين نظر إليهم بوصفهم «الأسلاف الروحيين» للمسيحية الأميركية... إلى «إعطائهم» فلسطين لتكون «وطناً قومياً لهم» تنفيذاً لتعاقدات الله مع «آبائهم» وتحقيقاً لغرضه وفتحاً للطريق أمام تنفيذ مخططه للعالم» (ص ٢١٥). فإن كانت هذه الدوافع الدينية هي وراء التأييد الأميركي لإقامة دولة يهودية في فلسطين، فإنه، بعد إقامة «إسرائيل» صار هناك دوافع سياسية واقتصادية وراء هذا الدعم، ولم يعد الدين هو السبب الأول والأوحد، وإن كنّا لا نقلل من قيمته في السياسة الأميركية. فإدراك المصالح القومية من ناحية وتأثير الأوضاع الداخلية من ناحية أخرى هما اللذان يخلقان ادراكاً أو تصوّراً ما من جانب شعب ونظام أي دولة تجاه الدول الأخرى[١] فهناك عوامل عدة وراء هذه المساعدات منها[٢]:

- تقوية أمن أميركا القومي وتنمية دورها الدولي وتأكيد مكانتها كقوة عظمى.
- مساعدة أميركا على الوصول إلى أسواق العالم الرئيسية ومصادر الطاقة والمعادن الاستراتيجية.
- مواجهة التحديات السوفياتية وإضعاف النظم الشيوعية اقتصادياً وسياسياً.
- مساعدة إسرائيل على الحفاظ على تفوّقها العسكري على البلدان العربية. وهذا التفوّق يعني إبقاء حالة التشرذم العربي والحؤول دون وصول العرب إلى الوحدة، وأيضاً يضمن وصول «العالم الحر» إلى مصادر النفط الحيوية في الخليج.

فإن كان الدافع الديني هو وراء المساعدات الأميركية لليهود في بداية الاستقلال الأميركي، فإنه لم يعد وحده موجّه السياسة الأميركية الخارجية، بل هناك مصالح اقتصادية وسياسية تهم الدولة الأميركية وراء هذه المساعدات.

يلتقي المؤلف هنا مع يوسف الحسن في كتابه «البعد الديني في السياسة الأميركية تجاه الصراع العربي - الصهيوني[٣]»، الذي اعتبر «أن الموقف الأميركي من إسرائيل هو نموذج واضح ومميّز لاختلاط الدين بالسياسة». لكن نقول أن دور الفئة الدينية البروتستانتية، التي، لا شك، تشكّل الغالبية العظمى من الشعب الأميركي، هو عامل من عدة عوامل أخرى كانت دافعاً وراء هذه العلاقة، منها على سبيل المثال: معرفة أميركا الأكيدة بأن وجود إسرائيل يخدم المصلحة الأميركية في تفتيت العرب، كما ذكرنا سابقاً، أيضاً هناك من يثير دور اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة في تحديد وتوجيه السياسة الاميركية تجاه الوطن العربي، وإن كان علي الدين هلال ينفي هذه الأهمية بقوله: «لا شك في أن اللوبي الصهيوني يمثّل دوراً مؤثراً في هذا المجال. ولكن لا يمكن أن يتخذ ذلك تفسيراً وحيداً للعلاقات الخاصة بين البلدين [إسرائيل وأميركا]، لذلك فإن النفوذ الصهيوني في السياسة الأميركية ينبغي أن ينظر إليه في إطار المصالح الأميركية في المنطقة والدور الذي تلعبه إسرائيل في تأييد تلك المصالح»[٤].

وفي الباب الثالث يقدم لنا المؤلف صورة حقيقية وطريفة عن التدين الأميركي، فالأميركيون «أناس طيبون... لأن أي

دور النوادي والكنائس في أميركا بقي غامضاً





كتب

ـنـظريـة عن الحيـاة والموت، عن الصحـة والمرض، عن الفحولـة الجنسية، عن القـدر المكتـوب، عن تنـاسـخ الأرواح أو عن أي شيء كـان، مهـا كـانت عـاريـة أو ممعنـة في البساطة، سرعـان ما تجتـذب الأميركيين إلى الإيمان بها بحرارة بالغـة. وهذا الجـوع إلى «الروحانيات» أياً كان نوع تلك الروحانيـات أو كان منتجها ومروّجها، يبدو كنتيجة لنـوع غريب ضار من الخواء الداخلي الذي لا يكاد يكفي لملئه شيء، فهو خـواء نهم أكول يجعـل من يعاني منه متلهفاً إلى من يسدّه لـه بـأي «بضـاعة» يمكنم أن تبـدو «روحانيـة» بما فيـه الكفاية» (ص ٢٧٩). وقد عرفت الصهيونية هـذا الخواء، فـأحسنت تسخيره لهـا. ولهـذا ظهر «الصالحـون المحترفـون» الـذين قـامـوا بإشباع حـاجـات «المستهلكين» إلى الغـذاء الروحي وربحت الصهيونيـة من ممارستـه مئات الملايين من الدولارات. فلباس التقوى الـذي ارتـداه هؤلاء المصلحـون لم يكن أكـثر من غطـاء يستـرون بـه فضائحهم الأخـلاقيـة التي سرعـان ما فضـح أمـرهـا وشـاعت بـين أتبـاعهم. ويقدم لنـا المؤلف أكثر من حـادثة من هذا النـوع.

أمـا الـطريف في هـذا البـاب فهي قصـة العـداء الأميركي ـ الليبي، أو بـالأحـرى كراهية ريغان لليبيا، التي انـطلقت من تفسير خـرافي أسـطوري لإلبـاسـه لليبيـا، «ففي ضروب الهـذيـان التي امتـلأت بهـا أدمغـة المتنبئين والعرافين اليهود واكتـظت بنتائجها صفحـات العهـد القـديم، كان هـذيـان عن «لهـابيم» (ليبيا الآن) وكيف أن لهـابيم هـذه من الأمم الكثيرة التي ستزحف جيوشها على أورشليم المدينة المحبوبة وعلى أرض إسرائيل حيث أمـة القديسـين. وحقيقة أن كـل تلك الجيوش سوف تباد إبادة تامة في وادي مجيدّو حيث ستـدور رحى معركـة هرمجدّون (آخـر معـركـة بـين شعب الله المختـار وبـاقـي الشعـوب)، إلاّ أن ذلـك سيكـون في آخـر الأيام. ولذا فإن الرئيس ريغـان لم يجد لـديه من الصبر ما كـان حرياً بأن يمكّنه من ترك ليبيا لمصيرها المحتوم. . .» (ص ٣٨٦).

وعـلى هـذه الأسس والمبادىء والأعـراف بُنيت الحضـارات الغربيـة، وعُـرفت بـالعـالم الأول، وكـل مـا سـواهـا هـو عـالم متـأخـر متخلف!!!

يُشكـل هذا الكتـاب «المسيحية والتـوراة» مـع كتاب يـوسف الحسن «البعـد الـديني في السياسية الأميركية» بالإضافة إلى كتاب ريجينا الشريف «الصهيونية غير اليهودية» وغيرها من المؤلّفـات التي تنـاولت هـذه المـوضـوعـات، مجموعة جيدة وضرورية عن هـذا الموضـع الخطير، الذي لا بد من معرفته والتبحر فيه. لكن الكتاب الذي بين أيدينا يمتاز أكـثر من غيره، بأن استند في أبحاثه إلى قراءة نقدية في الكتب الـدينية، فجـاء بحثه دينيـاً أكـثر منه تـاريخياً وسيـاسيـاً. وإن كـان قـد غـاص في الأمور السياسية، خصوصاً في الباب الثاني.

ورغم العنـوان الشمـولي الـذي حمله الكتـاب «المسيحيـة والتـوراة» إلاّ أنـه بقي غـارقاً في السـاحـة الأميركيـة ولم يخـرج منهـا، لكنه لم يُغطِ هـذه السـاحة بـأكملهـا، فكانت هناك بعض الثغرات، منها:

ـ إنـه قلّص كل دوافـع ومصـالـح أمـيركـا وسياستها إلى دور واحد هو الـدين، وهـذا لا يمكن التسليم بـه، فهنـاك أسبـاب اقتصـاديـة وسياسية وراء تفسير التـاريخ، بالإضـافة إلى عامل الدين.

ـ أيضـاً لم يـطلعنـا الكـاتب عـلى أهم الكنـائس والنوادي أو الجهـات في الولايات المتحدة التي تعمل، وكيف تعمـل؟ من أجل بث هـذه الأفكـار ورفـع رايتهـا. فهنـاك الإعـلام، وهـو وسيلة مهمـة في بث هـذه الأفكار وإيصالها إلى الجماهير مشذّبة وجاهزة، وإن أكـثر من ٩٥٪ من وسـائـل الإعلام في الـولايـات المتحـدة هـي تحت الـسـيـطـرة اليهـوديـة. فهنـاك ١٢٠٠ محطة إذاعة دينيـة تبث الـواحدة منها حوالى ١٧ سـاعة يـومياً. وأهمية هذه الـوسيلة تكمن في أن متوسط مـا يقضيـه تلاميذ المدارس الثـانـويـة من الوقت أمام شاشـة التليفزيـون يفوق مـا يقضونـه في المدرسة. كما أن التلفـزيـون يعتـبر المصـدر الـرئيسي لوجهـة نظر الأميـركيـين عن العـالم الخـارجي. هـذا بـالإضـافـة إلى الجـرائـد والمجلات اليـوميـة التي تقـع جميعهـا تحت القبضة اليهـوديـة «بـدءاً بمجلة التايمز وواشنطن بـوست وول ستريت جورنال والتـايم ونيـو هاوس. . . إلخ».

ـ إن الكتـاب أخذ طـابـع الـرد الحـماسي المنفعل تجاه السياستين الصهيونية والأميركية، وهـذا نابـع من طبيعـة ووظيفـة الصحـافـة، وهذا لا يقلل من قيمة جهد الكاتب المضني، لكنه لم يخبرنـا مثلاً عن طبيعـة العـلاقـة التي تـربـط، اليـوم، بـين المسيحيـة الأصـوليـة، والصهيونية اليهودية في الـولايات المتحـدة. فـالحركـة الصهيونيـة اليهوديـة في الـولايـات المتحـدة أخـذت تبـدي قلقهـا وخشيتهـا من تعاظم قوة الحركة المسيحية الأصـوليـة وتزايـد نفـوذهـا. ويعـود هذا القلق والكـراهيـة إلى مسـاهمـة المسيحيـة والأصـوليـة في اسقـاط زعيمين من أبرز العنـاصر الصهيونية في مجلس الشيوخ عام ١٩٨٠، وهمـا فرانـك ستيرش، وجاكوب جافتس، بسبب قيادتها حملة إباحة الإجهـاض[٥]. من هـنـا ثـارت مخـاوف الصهيـونية اليهوديـة وقد عبّرت عن رأيهـا المنـاهض للحركة المسيحية الأصولية بشـأن «محنة» الولايـات المتحدة، عـلى لسان هـوارد فريدمان، رئيس «اللجنة اليهودية الأميركية» حينـما قال: «يجب عـلى الـدولـة ألا تتصرف

(١) محمـد السعيـد ابـراهيم، إسرائيل في التصور الأميركي: الإطار الاستراتيجي واتجاهات التغيير (القـاهـرة: مـركـز الـدراسـات الـسـيـاسـيـة والاسـتراتيجية بـالأهـرام، ١٩٧٩)، ص ٧.

(٢) انـظر: محمد عبـد العزيـز ربيع، المعونـات الأميركيـة لإسرائيـل (بـيروت: مـركـز دراسـات الـوحـدة العربيـة، ١٩٩٠)، ص ١٧.

(٣) يـوسف الحسن، البعد الـديني في السياسة الأميركية تجاه الصراع العربي ـ الصهيوني (دراسة في الحركـة المسيحيـة الأصولية الأميركية) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

(٤) علي الدين هلال، أميركـا والـوحـدة العربيـة، ١٩٤٥ ـ ١٩٨٢، مواقف الدول الكبرى من الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٥١.

(٥) يـوسـف الحسن، مصـدر سابق، ص ١٥٤.

وكأنها كنيسة. .

ـ ينطلق الكاتب من عنوان الكتاب في أنه بحث في الجـذور الـدينيـة لصراع الشرق الأوسط، لكنه لم يعطنا أي معلومات تاريخية حول صراع الشرق الأوسط، لا القديم ولا الحديث، بل اكتفى بموقف السياسة الأميركية تجاه عودة اليهود إلى فلسطين. فمثـل هـذا العنوان يجب أن ينقلنا إلى بـدايات الصراع الشرق أوسطي (هذا إذا كـانت هذه المنطقة نسمّى قـديمـاً «شرق أوسط»). وأيضـاً إن السياسة الأميركية في هذه المنطقة هي حديثة العهد بدأت تتفاعل وتقوى مع بـداية القرن الحالي، فأين الـدور البريـطاني أو الفرنسي. وأيضاً أين هي العلاقة المارونية ـ الإسرائيلية التي ما زالت تتفاعل هذه الأيـام، وهل هـذه العلاقة نـابعة من بعـد ديني، أم انها مجرد مصالح سياسية مشتركة؟ هـذه أسئلة لا بد من الإجابة عنها عند الحديث على الصراع في الشرق الأوسط. كـان على البـاحث أن يقول أنه بحث في دراسة المواقف البروتستانتية تجاه الشرق الأوسط، أو مـواقف الصهيونيـة غـير اليهودية تجاه الشرق الأوسط. ويقدم دراسـة حـالة الـولايات المتحـدة، أو أن يكتفي فقط بالأمور والقضايا الدينية ـ اللاهوتية، كما بـدأ كتـابـه في البـاب الأول. لكن بمـا أنـه أقحم بحثـه في الجـذور الـدينيـة لصراع الشرق الاوسط، فعليه أن يبحث في كل هذه الأمور بدءاً من مواقف بريطانيـا وفرنسـا والولايـات المتحدة حتى التقـاء المصـالـح المـارونيـة ـ الإسرائيليـة، وعنـدهـا لن ينتهي بمجلد أو اثنين أو ثـلاثـة حسب طـريقتـه المسهبـة في الكتابة.

وعلينا أخيراً أن لا نمزج بين موقفين، كـما يقول برهـان غليون؛ تفسـير الـواقـع الحاضر من خلال مفاتيح الماضي، وبالتالي الاعـتراف المسبق وغـير المقبـول، بـاستمـرار المـاضي في الحاضر، وغلبته؛ والاعتقاد في الوقت نفسـه أن الواقع المادي والموضـوعي، أي التاريخي، ينبـع مباشرة من الـرؤى والقيم والاعتقادات الذهنية. □

صانع البؤس

هزار فصيح

أمين معلوف تخلى عن أسلوب المؤرخ

كاتبة من سورية

Un siècle après Biatrice
Roman
Amin Maalouf
Edition Jean Claude Lattère- Paris 1992

■ سـألت أحد الاصـدقـاء، وهـو رجـل واسع الثقافة والمعرفة: ترى مـاذا يوحي لـك هـذا العنـوان؟ [القـرن الأول بعـد ولادة بياتريس]. أجابني بلا تردد كما كنت اتـوقع: لا بد ان الأحداث التي يـرويها أمين معلوف في كتابه الأخير هذا، تجري في أواخر القـرن الثالث عشر الميلادي، في فلورنسا. .

فقد سرح خياله بلا شـك إلى «الكوميـديا الالهية» لدانتي وإلى تلك الشـابة الفلورنسيـة التي خلدها الشاعر حتى أصبح اسمها مقروناً بـه. . . الا انني أجبتـه ضـاحكـة: لا يـا عزيزي، ليست بياتريس هذه الا فتاة عـادية من مواليـد نهايـة عصرنـا هـذا والكتـاب لا يعرض احداثاً من التاريخ بل هو من روايات الخيال العلمي!

الا ان صديقي هذا عندما أجـال خاطره في ثنايا التاريخ، لم يكن مخطئاً بتقـديره اذ ان الكـاتب أمين معلوف قـد عـودنـا ان يؤلف روايات تاريخية محضة كما كان الأمر في كتابـه الأول (الصليبيـون كـما يـراهـم العـرب» (١٩٨١) أو قصص ذات خلفية تاريخية مثل «ليـون الأفـريقي» (١٩٨٦) و«سمـرقـنـد» (١٩٨٨) و«حدائق النور» (١٩٩١).

اما في روايته الأخيرة هذه، فقد خرج على هذا التقليد اذ بدأت أحداثها في نهاية القـرن العشرين وامتدت إلى ما بعده.

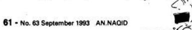
انها رواية من روايات الخيال العلمي اذا، وعنوانها مدعاة للالتباس. ذلك ان بيـاتريس ليست شخصية تاريخية كما قلنا بل هي ابنة الراوي الذي يفترض الكاتب انه عالم فرنسي معـاصر يقـطن في باريس، وقـد اراد ان يسمي عـام ولادتها «عام بياتريس» وكـأنه حـدد التاريخ المعاصر بهذا الميلاد كما حـدد ميلاد السيد المسيح، وكما حددت هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم سير الأحداث في الماضي! والقرن الأول بعد ولادة بياتريس هو القـرن الواحـد والعشرون اذا، الا ان هذا الميلاد، بـدلاً من ان يكـون باكـورة عصر نهضة جـديـد، آذن بالانحدار إلى الجحيم.

لكن عنـاصر البحث التي تـطرق اليهـا الـراوي وسـبر اغـوارهـا في هـذه القصـة، والتسـاؤلات التي طرحهـا، كـانت شغله الشـاغـل منـذ كتابـه الأول وهي: الحب والصـداقة والـطموح والتعصب والقـدريـة، أضف اليها موضوعاً جديداً وملحاً وهو قابلية انعكاس آثار العلم عـلى الانسانيـة والنتائج التي يخلفها في مصيرهـا، فبدلاً من ان يكـون العلم مسخراً لمصلحة البشرية فانه يصبـح سبباً لفنائها. وقد عـالج كتـاب كثيرون هـذه الموضوعـات، لكن الكاتب أمـين معلوف قد طرحها في كتابه بمضمـون جديد اذ عمد إلى وضـع الانسان في اطـار عصري، يملك فيـه حق الخيار بعيداً عـلى ما يبـدو عن الضغوط الـدينية والاجتماعية والسيـاسية، خـلافـاً لما كانت عليه الأمور في الماضي.

ان الكاتب باستباقه الأحداث قد تخلى في كتابه هذا عن أسلوبه المعتاد، أسلوب المؤرخ الـذي كـان يعتمـد عـلى التـوثيق والتـدوين والملاحظة والاستنتاج، فاراد بـروايته الجـريئة هـذه ان يخلق التـاريـخ ويصنـع المستقبـل انطلاقاً من عناصر ومعطيات جديدة مبتكرة.

وهـو عـلى مـا يبدو يسـاق بوحي من حـدسـه وخياله، لكننا نستشف في الحقيقة من خـلال مجريات الأحداث نظرة المفكر الحكيم التي رصـدت السلوك الانساني الأبـدي من خلال أحداث التاريخ الغابرة.

والسؤال الذي تطرحه الرواية هو التالي: هـل الانسان في متاهاته هو الصـانع لبؤس ذاتـه، يسير نحـو الهـلاك بسبب عـطب في غـريـزة البقـاء، أم هـو في طـريق الانتحـار الجـماعي هذا يقـوم بعمل لا إرادي نجم عن مخالفة بـين غـريـزة البقـاء لـديـه والمعطيـات الجديدة التي طـرأت على واقعـه؟ وقد خلص الـراوي إلى هذه الفـرضية بعـد ان لاحظ ان عملية الانتحار الجماعي هذه انما تحصل تماماً





كتب



كما تحصل لدى إحدى فصائل حشرات الأمازون بشكل يثير الدهشة: ففي بعض أيام السنة تتجمع حشرات «أورانياء» التي تعيش في غابة الأمازون باعداد هائلة تتجاوز عشرات الألوف. تتجمع في نقطة التقاء الغابة مع المحيط لتبدأ برحلة طيران طويلة فوق البحار دون ان تجد يابسة تحط عليها، فتقع منهكة القوى فتغرق. ويتساءل الراوي: «ترى هل ينم هذا السلوك على اختلال في غريزة حب البقاء، أو يدل خلافاً لذلك على استمرار سلوك غريزي كان لديها من ماض بعيد وقد يقود بلا ريب تلك الحشرات إلى مكان كانت تتكاثر فيه، وقد يكون هذا المكان جزيرة ما في المحيط قد اختفت من الوجود لسبب ما ولم يبق لها أثر في عالمنا؟».

لنعد إلى عصر بياتريس ولننظر أي نوع من أنواع الانتحار البشري يشير اليه الراوي.

يتخيل الكاتب ان بعض الابحاث أوصلت العلماء لاختراع مادة تجعل المرأة لا تحمل الا الذكور وذلك عن طريق تقوية الحيوان المنوي الذي يسبب الحمل بذكر، بحيث يكاد يصبح احتمال الحمل بالانثى مستحيلاً. وكانت هذه الفكرة قد انطلقت من أساطير فرعونية قديمة، تزعم وجود حبات فول عجيبة اذا تناولتها المرأة أنجبت ذكراً. ويستمر الراوي بخياله فيحكي لنا كيف صنعت هذه المادة، وطرحت في الأسواق، فأصبحت ولادة الاناث نادرة جداً فبشر هذا بقرن عقيم وهو القرن الأول من ولادة بياتريس، أو القرن الواحد والعشرون.

وقد أصبحت تلك الوسيلة سبباً لأسوأ ظروف الصراع بين البلدان المتحضرة والبلدان المتخلفة، هذا الصراع الذي استحكم بين الشمال والجنوب فوسّع الصدع الأفقي وقسم العالم.

فهو صراع بين الشمال والجنوب لأن الشمال هو صانع تلك المادة ومروجها ويرى فيها رحمة لانقاذ الجنوب من ازدحامه السكاني. فاللقاح الذي صنع ليحول دون إنجاب البنات، أصبح يستهلك في البلدان الجنوبية المتخلفة بكثرة فاقت استهلاكه في بلاد الشمال، وذلك بسبب المعتقدات القديمة، المتوارثة التي ترى في ولادة الذكر نعمة وبركة، مع ذلك بات الجنوب يعتقد ان هذه المادة انما اخترعها علماء البلاد المتحضرة وسيلة لدماره وهلاكه. ومن هنا يبدأ الصدام بين المعسكرين وتنتقل الاضطرابات الدامية من بلد إلى آخر بعد ان تبدأ أعمال عنف غاشمة في بلاد العالم الثالث الذي بات يشعر بتهديد بقائه. وما تلبث ان تبدأ عملية انهيار الجنوب البطيئة ويضطرب الرخاء في الشمال بسببها فيؤدي ذلك إلى فزع في البورصات وسلسلة من الافلاسات وأحداث الارهاب وافتقاد للأمان ينتهي بشوارع خالية مقفرة...

وهكذا يعاد النظر في جميع القيم القديمة منها والحديثة، ذلك لثبوت فساد المعتقدات المتوارثة والافكار العصرية سواء بسواء. ويظهر فجر عهد جديد، عهد من الرعب والانقباض قد تمخضت عنه النظريات السلوكية والتقنية الحديثة، وقد اتضح انه كان لهذه النظريات نتائج عكسية لم تكن متوقعة. ونستشهد بما يقوله الراوي بهذا الصدد: «كانت نهاية هذا القرن عظيمة جداً، فقد كنا نؤمن جميعاً ان البركة حلت بالكرة الأرضية شيئاً فشيئاً وانه سيكون بمقدور جميع الأمم ان تحيا بسلام وحرية ورخاء، ولن يكون بعد اليوم شأن للعسكريين والايديولوجيين والطغاة في صنع التاريخ، بل سيكتبه علماء الفيزياء والفضاء وعلماء علم الحياة. فكيف أتاح لنا قدرنا أن نخدع ونتوهم فتتقوض آمالنا وتنهار أحلامنا؟».

لقاح يجعل المرأة لا تنجب سوى الذكور!

اما أشخاص القصة، فأولها الراوي وهو كما قلنا سابقاً، يسكن مدينة باريس ويجري أبحاثاً على الحشرات ويعيش بعيداً عن صخب الحياة وجلبة المجتمع. ويبعده تحفظه هذا عن كل ما يمكن ان يبلبل نمط حياته الرتيب بالرغم من انه يتصف بالغيرية ويهتز لآلام المظلومين. كان مستسلماً لقدره، لا يلقي بنفسه في غمرة الأحداث بل يغوص في عالمه الداخلي بحيث يؤثر ان يعيش آخر أيامه ناسكاً بعيداً عن المدينة يتابع أبحاثه في ريف ناء فيكتب قصته المثيرة هذه شاهدة على عصره ويقول: «قد أحببت حتى الثمالة عصر شبابي وأحببت عند اقتراب نهاية القرن ظروف حماسه وظروف مخاوفه الساذجة، ... كان عصراً عظيماً... بل ربما كان خاتمة القرون العظيمة، كان عصر الأزمات والمشكلات كلها، أما الآن وأنا في سن شيخوختي فإننا لا نتحدث الا عن الحلول، وكل ما ألاحظه الآن من حولي هو ذلك الكوكب الجاف الكئيب المعتم، وتلك الاحقاد التي تتدفق... اليس هذا كله من ثمار الحل المطروح؟».

ويفكر صاحبنا بذهن صاف وبمرارة في ما أدى اليه تطور العلوم، لكنه يحدثنا أحياناً عن حلم كان يداعب خياله، فيصف عالماً أفضل ربما استطاع الانسان فيه ان يتجنب ما يمكن ان يلم به من مصائب. وعزاؤه الوحيد في هذه الحياة هوعلاقته السعيدة برفيقة عمره كلارينس. فهي صحافية تتسم بالنشاط والحيوية، منفتحة على العالم الخارجي خلافاً للراوي، وهي حادة الذكاء، جميلة، طموحة وجريئة، تشاطر رفيق عمرها آراءه الغيرية وتعاطفه مع الآخرين، ولكنها تختلف عنه بردات أفعالها. فبدلاً من ان تغوص في عالمها الداخلي مثله، تطل على مسرح الأحداث، لكنها مع ذلك لا تنجح في تغيير مجريات الأمور، وأسوأ من ذلك انها أصبحت ضحية هذه الأحداث، وكانت تؤمن ان لوسائل الاعلام دوراً مهماً في انقاذ البشرية من الظلم والبؤس، فخاضت معركتها في هذا المضمار بضراوة، لكن الحقيقة المرة لم تتغير، فباتت تتأمل الأحداث مستسلمة لها في النهاية، عاجزة، تشاطر شريك حياتها عزلته.

وبشرت ولادة ابنتهما بياتريس بعصر من المآسي. فالأخيرة كانت فتاة مدللة، محبوبة ومحبة، متفانية في حبها لوالديها، متسمة إلى ذلك بكل صفات بنات العصر الحديث، اذ كانت مستقلة في اتخاذ قراراتها، منسجمة مع أفكار وقيم بنات جيلها. واذا كانت شاعرية الكاتب لم تنجح في وصف علاقته بحبيبته، فقد تجلت بوضوح عند وصفه لحنانه الأبوي، الذي كان حباً جماً قد بني على التفاهم والتسامح بعيداً عن السيطرة، فهو يترك لها دائماً حرية القرار.

وهناك شخصيتان هامتان في الرواية من أصدقاء الراوي، أولاهما فالوريس وهو مخترع يزاول المحاماة ويساعد الراوي في التحقيق بموضوع ولادة الذكور، ويشترك معه في تأسيس «جمعية الحكماء»، وهي مجموعة مفكرين جعلوا مهمتهم تقتصر على التصدي لاسباب الظلم في هذه الأزمنة الحديثة. والصديق الثاني عمانويل ليف، وهو عالم

متقاعد يشترك مع أشخاص الرواية في التحقيق بموضوع لقاح يحول دون الحمل بالاناث وبالاساليب التي يحتالون بها في توزيع هذه المادة الحديثة في بلدان العالم الثالث. ولما كان رئيساً لجمعية الحكماء فقد أخذ يندد باستمرار بالاساليب العلمية التي تهدف إلى التحكم بالجنس البشري. لكن المنية توافيه فلا يفلح في تغيير مجريات الأحداث.

ان هذه القصة لصرخة تحذير وانذار تدوي في غمرة الحروب التي تدور رحاها بين الأخ وأخيه، هذه الحروب التي لا نزال نعاني منها. فالقصة تحمل خواطر عميقة المعاني اذ ان كاتبها أمين معلوف كان شاهداً لأسوأ النكبات. فقد ترك بلاده كما نعلم في بداية حرب أهلية ضارية. وما أعمق مرارته وأصرح تعبيره حين يقول: «قد تعلمنا ان نخشى الفوضى أكثر من الاستبداد». وكم كان محقاً في يأسه حين يصرح: «عندما أعود إلى حرمة بيتي بعد ان أكون قد أغلقت الباب المصفح بثلاث دورات، أجد نفسي مستسلماً لنوع آخر من الخوف الا وهو الخوف من ذاتي وما خلّفته في المدينة المظلمة من الخوف والخجل، من النظرة التي ألقيها أبداً على بقية البشر من أمثالي وعلى العالم». ولكن في صرخة الانذار هذه تلوح أحياناً بارقة أمل تدفىء القلب قليلاً اذ يقول: «اذا ما استثمرنا جميع الطاقات المكبوتة في أعمال عملاقة، جبارة، خلاقة، تؤدي إلى الازدهار والرقي الانساني، اذا توصلنا، دون المغالاة في العنف، إلى الحفاظ على نوع من التواصل في المبادلات بين القارات فقد نحول بذلك بين سفينتنا هذه التي تقلنا، وبين ان تغرق بنا جميعاً».

وفي النهاية يشير الكاتب إلى رؤية جديدة للعالم وكأنه يتنبأ بالمستقبل فيقول: «الآن وأنا أعد العدة لمفارقة مسرح الحياة دون عجل ودون أسف، أشعر في قرارة نفسي اني عاجز عن أن أجزم هل يمكن تغيير مسار القدر ليأخذ منحى مختلفاً فيحقق أحلام البشر... هل كنا عاجزين حقاً عن تجنب ما حصل فعلاً؟ يبدو لي ان الأمر ليس كذلك، وليس بوسعي الا الظن بوجود طرق بديلة أخرى».

وفي الختام، نرى في هذا الكتاب شهادة صادقة ألبسها الكاتب طابع الخيال العلمي ليجعلها أكثر تشويقاً وذلك بفضل موهبته التي اشتهر بها، هذه الموهبة القصصية التي عرف كيف يعالج بها فن الاثارة بكثير من البراعة.

صحيح أننا نجد المتعة الآنية في السير مع تصورات الكاتب في عالم الخيال العلمي المذهل، الا ان قيمة العمل الادبي هنا تكمن في الآراء والنظريات المطروحة والتي كانت بنات أفكار هذا المبدع الذي تأثر بأحداث عصرنا فواسى بانسانيته آلام ضحايا الأنظمة السياسية. صحيح انه يعيش في معسكر القوى العظمى لكنه قد تعاطف مع الضحايا وأشفق على جراح العالم الثالث، اذ إن أمين معلوف ينتمي إلى العالمين، الشرق والغرب، فقد غادر وطنه لبنان وهو بلد من بلدان العالم الثالث مزقته صراعات القوى العظمى والصغرى وذهب ليعيش في باريس «مدينة النور» كما تدعى!

وهل لي ان أضيف في النهاية ان دانتي كان هو أيضاً منفياً، تائهاً تتملكه الرغبة الجامحة برؤية وطنه؟

وأترك للقارىء بعد ذلك حرية التساؤل عن وجه الشبه بين الاثنين. □

الفكر الطائفي في الكومبيوتر

مسعود ضاهر

Inside theLebaneseConfessional Mind
Research
Hilala Khashan
University Press of America - 1992

ما هو دور النخب حقاً في بلد كلبنان ؟

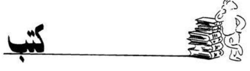
■ لا شك ان الصفحات الأولى هذه الدراسة [داخل الفكر الطائفي اللبناني] تؤكد ان الباحث قد انطلق من بحث حليم بركات «لبنان في المعترك» «Lebanon in strike» الذي صدر في بيروت عام ١٩٧٧ واستند الى آراء عدد من الطلاب الجامعيين في لبنان حول المشكلات السياسية فيه.

لكن الدكتور هلال خشّان استفاد من ثغرات الدراسة السابقة، في المنهج وفي اختيار العينة والتطبيق، ليقدم بحثا يمتاز بكثير من الجدة. فقد اقام التوازن بين عدد الطلاب المسيحيين وعدد الطلاب المسلمين. كذلك اقام التوازن بين عدد الطلاب والنسبة المئوية للطوائف في لبنان.

فقدم عينة واسعة شملت طلابا من الجامعة الاميركية في بيروت بفرعيها في غربي بيروت وشرقيها من الطلاب المسجلين عامي ١٩٨٧ ـ ١٩٨٩ حين كانت الجامعة الاميركية تضم فرعين. وشملت العيّنة كلية بيروت الجامعية التي كانت تضم فروعا ثلاثة في بيروت الغربية، وصيدا وجبيل، وكلية هايكازيان الارمنية التي كانت تضم فرعين في بيروت الغربية وبيروت الشرقية، وجامعة القديس يوسف التي كانت تضم ثلاثة فروع في بيروت الشرقية وطرابلس وصيدا، والجامعة اللبنانية التي تضم خمسة فروع في بيروت الغربية، وبيروت الشرقية، وصيدا وطرابلس وزحلة، بالاضافة الى فرعين في عالية ودير القمر، اما جامعة بيروت العربية فبقيت موحدة في مركزها الاساسي في بيروت الغربية. وكان لهذا التفريع اثر واضح في التوزيع الطائفي العام للجسم الطلابي الجامعي في لبنان. فالفروع العاملة في غربي العاصمة بيروت ذات كثافة اسلامية كبيرة جدا. كما ان الفروع العاملة في شرقي بيروت تكاد تكون مسيحية بالكامل. وفرعا دير القمر وعالية كانا يضمان غالبية ساحقة من الطلاب الدروز فقط. في حين ان فروع زحلة وصيدا وطرابلس حافظت، الى حد كبير، على طابعها المختلط الذي عرفه لبنان قبل الحرب الاهلية.

انطلق خشان من احصاء غير رسمي يشير الى ان الشيعة يشكلون الآن قرابة ٢٨٪ من سكان لبنان (٦٥٠ ـ ٧٠٠ ألف نسمة)، والموارنة ٢٥٪ (٦٠٠ ـ ٦٢٥ الفا)، والسنّة ٢٣٪ (٥٥٠ ـ ٥٧٥ الفا)، والروم الارثوذكس ٧٪ (١٧٥ الفا)، والدروز ٦٪ (١٥٠ الفا)، والارمن ٦٪ (١٥٠ الفا)، والروم الكاثوليك ٣٪ (٧٥ الفا)، والبروتستانت ١٪ (٢٥ ألفا). اي ان سكان





كتب

لبنان المقيمين خلال سنوات ١٩٨٧ ـ ١٩٨٩ كانوا قرابة مليونين ونصف المليون نسمة. وقد توزعت عيّنة الباحث على ٢٣٠٠ طالب وطالبة منهم ١١٥٠ مسلما و ١١٥٠ مسيحيا. وضمت عينة الطلاب المسيحيين ٤٥٠ مارونيا، و٢٨٠ ارثوذكسيا، و ١٨٠ كاثولوكيا، و١٧٥ ارمنيا، و٦٥ بروتستانتيا. اي بنسبة مئوية موازية تقريبا لنسبة كل طائفة في تعداد السكان.

يتضح من ذلك ان خشان يحاول تطوير ما بدأه حليم بركات استنادا الى نموذج امبريقي ملموس يمتاز بالتوازن والدقة في اختيار العيّنة. ورأى مقدم الكتاب، الدكتور مونتي بالمر Monte Palmer ان الباحث يتوخى اختيار ثلاث وجهات نظر متكاملة حول اثر الطائفية في الحرب اللبنانية وهي: محاولة تحليل النزاع الطائفي في لبنان استنادا الى آراء عينيّة من طلابه الجامعيين، وتطوير ما قام به حليم بركات منذ عام ١٩٧٧ وصولا الى الكتاب الذي صدر منذ سنوات قليلة تحت اشرافه بعنوان «لبنان القابل للحياة» «A viable Lebanon»، وتقديم بحث جديد بهدف استشراف مستقبل لبنان كبلد مستقل بعد تنفيذ اتفاق الطائف.

هذه العناصر المنهجية كافية لتقديم دراسة ميدانية امبريقية ذات افق مستقبلي وتستند الى فرضيات علمية يمكن اختبارها على ارض الواقع. واذا كانت هناك انتقادات علمية توجه الى الدراسة ككل، فذلك يعود الى النقد العلمي للمنهج المتبع اصلا في تحليل الحرب اللبنانية، بأبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والعسكرية والادارية وغيرها، وذلك باعتماد شريحة واحدة من شرائح المجتمع اللبناني هي شريحة الطلاب الجامعيين. ويزيد في مصداقية المنهج المعتمد انه اعتمد اساسا في التركيبة السكانية ومجالات العمل والانتاج. وزاد في عدم مصداقية المنهج المعتمد انه اعتمد في مرحلة انشطار حاد في لبنان تمثل بقيام حكومتين وادارتين وميليشيات عدة وكلها ظاهرات تبخر قسم كبير منها بعد اتفاق الطائف، بحيث لم تعد الشريحة المدروسة تمتاز بأية مصداقية علمية على ارض الواقع.

ضمت الدراسة ٣٤ جدولا احصائيا ابرزت بالتفصيل مختلف الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والطائفية، والمناطقية، والسكنية واوضاع الاهالي، والارتباط بالطائفة، والارتباط بالزعيم السياسي والروابط داخل التجمع الطلابي الواحد، وما بين التجمعات الطلابية، ووجهات النظر الطلابية في الطائفية، والعلمانية، والهوية الوطنية، والهوية القومية، والاحزاب السياسية والاتجاهات الاصولية والاتجاهات الاممية وغيرها. فجاءت الدراسة مثيرة للاعجاب لشدة الاتقان في تنظيم الجداول وتحليلها واختيار الفرضيات الملائمة لها وصولا الى استنتاجات فرعية في كل جانب.

لكن الهاجس التقني أفقد الدراسة الكثير من الحيوية بحيث جاءت باردة وفيها الكثير من التركيب الجاهز لكي يملأ بالآراء المناسبة. كذلك تتكرر على الدوام عناوين فرعية مثل موقف الموارنة من العروبة ومواقف السنّة، والشيعة، والدروز. الخ... وداخل كل عيّنة يحاول الباحث ان يصل الى بعض الاستنتاجات التي ترى ان الموارنة مثلا اكثر انفتاحا على هذا الجانب من الطوائف الاخرى مقابل انغلاقهم على جانب آخر. وهي استنتاجات تبدو مقبولة في سياق البحث فقط وليست على المستوى العام ولا تظهر تطور المواقف السياسية وديناميتها بين فترة واخرى.

اتقان في تنظيم الجداول وتحليلها

والعيّنة اسيرة مرحلة من التشنج الطوائفي على المستوى الداخلي. لكن هذا التشنج او الاحتقان ليس تعبيرا ملازما لتطور الفكر الطائفي في لبنان والذي كان وما زال يمتاز بالمرونة الكافية لتغليب مصالح النظام السياسي الطائفي على مصالح هذه الطائفة او تلك في مرحلة معينة من مراحل الاحتقان الطائفي في داخلها.

يضاف الى ذلك ان الطائفة لم تكن يوما ذات رأي موحد في تاريخ لبنان فهي اسيرة تعدد مراكز السكن، للطائفة الواحدة، على امتداد لبنان. ومن ثم اسيرة تعدد مراكز القوى داخل الطائفة الواحدة. وهناك مناطق تضم طوائف معينة بأغلبية مطلقة ويغلب على مواقفها طابع التشنج تجاه الطوائف الاخرى. في حين ان مواقف الطائفة نفسها تكون اكثر انفتاحا على الطوائف الاخرى اذا كانت اقلية. لذلك يصعب القول ان الطائفة موحدة الآراء او ان الغلبة في داخل الطائفة هي لهذا التيار الانفتاحي او لذاك التيار الذي يدعو الى الانغلاق والتقوقع.

ونتيجة للتهجير القسري في الحرب الاهلية تأزمت الاوضاع السكنية في مناطق معينة على حساب الفراغ السكاني في مناطق اخرى. ولعبت الهيمنة السياسية للميليشيات المسلحة دورا اساسيا في مصادرة القرار السياسي لهذه المنطقة او تلك، بحيث بات واضحا ان رأي الميليشيا هو الغالب على طوائف معينة في مناطق تواجدها.

من هنا صعوبة تحليل الجامع المشترك بين التجمع الطلابي الواحد وبين التجمعات فيما بينها. وذلك يؤثر سلبا على ديناميات السلوك السياسي للطلاب في مرحلة تمتاز بانعدام الرقابة المركزية للدولة وغياب الديموقراطية السياسية والحزبية والنقابية بكافة اشكالها، وسيطرة القوى الميليشيوية المسلحة على مقدرات الطوائف والمناطق الخاضعة لنفوذها، وانفعال الساحة اللبنانية بالتوازنات الاقليمية والدولية.

استنادا الى الملاحظة السابقة يمكن التساؤل عما اذا استطاع الباحث ان يضع فرضياته الواردة في المقدمة موضع الاختبار العملي من خلال الجداول العديدة المتقنة؟ وابرز تلك الفرضيات ان قاعدة النظام السياسي اللبناني ترتكز بشكل اساسي على الطائفية. وان هذا الشكل من العمل السياسي يتضمن نقصا في الشعور الوطني وفي غلبة طوائف على اخرى، وفي هيمنة الولاء للزعيم داخل الطائفة الواحدة. هذه الفرضيات العلمية تشكل فعلا المدخل الطبيعي لدراسة مشكلات النظام السياسي الطائفي في لبنان، في ظروف تمتاز بالحد الادنى من الهدوء والاستقرار وليس بالحد الاقصى من التشنج والانقسام الطوائفي والمناطقي والسياسي والميليشيوي.

صحيح ان الطلاب يشكلون شريحة واسعة من المجتمع اللبناني، وان النظام التعليمي في لبنان يعكس موزاييك التركيبة السكانية في لبنان كما يقول الباحث، لكن هذا الانعكاس، لا يكون صادقا ومعبرا الّا في ظروف الاستقرار العام وليس في ظروف التهجير والحرب الاهلية وسيطرة الميليشيات.

لقد بذل الدكتور هلال خشان جهودا كبيرة وساعده الكومبيوتر في استخلاص النسب المئوية الدقيقة التي قدمتها العينات المدروسة، فبدا واضحا انه اجاد قراءة داخلية الفكر الطائفي اللبناني، كما عبر عنه

الفان وثلاثمائة طالب من مختلف الطوائف والمناطق والجامعات اللبنانية وتلك العاملة على ارض لبنان، فحقق البحث بذلك نجاحاً ملحوظاً في الدقة وتنظيم الجداول الاحصائية. لكن طموح الباحث في فرضياته واستنتاجاته، تعدى الامكانيات التى يمكن ان تقدمها العينات المدروسة على ارض الواقع. فقد سعى الى ابراز الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للطلاب واثرها على أواليات عمل الميكنيزمات الداخلية للتجمعات الطلابية وفي علاقاتها البينية. وسعى كذلك إلى استكشاف الاتجاهات السياسية الاساسية لديهم، والى ابراز وظائف السلوك السياسي لدى الطلاب من خلال قراءة علمية مقارنة بالسلوك السياسي العصري الذي تنشره الدراسات العلمية الحديثة. لكن الباحث توهم ان العينات المدروسة قادرة على بلورة الرؤى المستقبلية لمسيرة الجمهورية الثانية في لبنان بعد اتفاق الطائف لعام ١٩٨٩، وان للنخب الطلابية دورا ملحوظا في تقويم اعوجاجها وان لها القدرة على صياغة دولة لبنانية عصرية مستقلة وذات سيادة.

لا شك ان طموح الباحث مشروع في جميع فرضياته. لكن العيّنات المقدمة أغفلت نقاطا منهجية أساسية. فالمواقف السياسية هي ثمرة تطور حركة الواقع المعاش في مختلف جوانبه وليست نتاج لحظة محددة في الزمان والمكان، ولا نتاج شريحة اجتماعية واحدة. وحبذا لو استفاد الباحث من عشرات الدراسات العلمية المنشورة بالعربية والفرنسية والانكليزية عن التطور التاريخي للمسألة الطائفية في لبنان. ونخص بالذكر الدراسة الرائدة التي قدمها الباحثان سليم نصر وكلود دوبار بعنوان «الطبقات الاجتماعية في لبنان مقاربة سوسيولوجية تطبيقية» التي نشرت بالفرنسية عام ١٩٧٦ وبالعربية عام ١٩٨٢.

لقد تبنى الباحث اتجاها ليبراليا ديموقراطياً يشاطره فيه عدد كبير من الباحثين اللبنانيين أو المهتمين بدراسة الفكر الطائفي اللبناني. فهو يدعو الى نظام سياسي عصري يقوم على اشراك اللبنانيين في حل مشكلاتهم بأنفسهم دونما تدخل من الخارج. ويشيد بالنزعة الديموقراطية العقلانية في مواجهة النزعات الطائفية. ويؤكد على ضرورة تجاوز النظام الطائفي اللبناني لأن البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تقوم على قاعدته تبقى عاجزة بالضرورة عن اقامة التوازن بين طوائف لبنان ومناطقه وأحزابه السياسية، وبين لبنان ومحيطه القومي العربي. لذلك لا بد من تعديل النظام الطائفي اللبناني لتلافي حرب أهلية جديدة. مع ذلك فاتفاق الطائف شكل منطلقاً هاماً لايقاف الحرب الأهلية، وبالتالي أفسح المجال أمام اللبنانيين لحل مشكلاتهم على أسس عقلانية عصرية تتعدى الطوائف والحدود التي رسمها اتفاق الطائف بالذات.

نتيجة لذلك، يبدو ان الفكر السياسي اللبناني سيصاب بالشلل القاتل اذا بقي أسير الفكر الطائفي الذي جسده اتفاق الطائف، وذلك ينعكس سلبا على مصير لبنان كدولة مستقلة وذات سيادة. ويزيد في المأزق ان العمل الحزبي في لبنان مصاب الآن بالشلل نتيجة غياب المعارضة وجماعات الضغط التي كانت سائدة قبل الحرب الأهلية، وغلبة المنحى الطائفي على العمل السياسي في لبنان. لذا، يتطلب تجاوز حالة الشلل هذه توليد قيادات سياسية جديدة في لبنان تتجاوز الاطر التقليدية السائدة وأشكال المعارضة القديمة، باتجاه تنشيط حركة جماهيرية واسعة من جميع الطوائف والمناطق والاتجاهات السياسية.

فكما ان ميثاق ١٩٤٣ كان عاجزا عن توليد فكر سياسي وطني يحمي لبنان في الأزمات الحادة ويشكل نقطة تقاطع بين جميع اللبنانيين، فان ميثاق الطائف عجز عن توليد فكر سياسي لبناني وهوية وطنية عربية كما نصت عليهما بنود هذا الاتفاق بالذات. ويتكاثر عدد منتقدي الطائف يوما بعد يوم، ومنهم من ساهم في صياغة البنود الأساسية فيه واعتبره انقاذا للبنان وشعبه.

تبقى ملاحظة أخيرة ان جولة الدكتور خشان «داخل الفكر الطائفي اللبناني» جاءت جولة علمية محكومة منذ البداية، على غرار غالبية الدراسات ذات المنحى الانتربولوجي الاميركي، بايجاد الحل في اعطاء دور مميز للنخب الثقافية الوافدة تباعا من الجامعات والمعاهد الدراسية العليا. وتؤكد هذه المقولة مصداقيتها في جميع البلدان المتطورة حيث ينصب اهتمام النظام السياسي على التوظيف في البشر يولا لتوليد نخب مثقفة تقود بلدانها الى مزيد من التطور في مختلف المجالات. فهل ينطبق ذلك على البلدان المتخلفة ومنها لبنان؟ وهل يرى الباحث ان النخب المثقفة فيه تتبوأ المراكز العليا في الدولة؟ وهل صحيح ان الرجل المناسب قد وضع في المكان المناسب في الادارة اللبنانية أم العكس هو الصحيح؟

إن دراسة خشّان المستندة الى عينات طلابية من أعوام ١٩٨٧ ـ ١٩٨٩، تنظر الى لبنان بعين المستقبل، أي بانتظار ما يجب أن يكون عليه لبنان الغد. هذا اذا كان الفكر السياسي اللبناني قادراً على التخلص من الطائفية وبناء دولة مستقلة ذات سيادة، وقابلة للحياة، وتتلافى حروبا أهلية مستمرة، وتعيد صياغة دور رائد للبنان في محيطه الاقليمي وعلى المستوى الدولي، بما يتلاءم مع التطورات العاصفة التي تتبلور الآن باسم النظام العالمي الجديد. □









العنوان لا يكفي

رضوان حمزة

الغربتان

رواية

نبيل خوري

دار الجديد - بيروت ١٩٩٣

■ عندما تنتهي من آخر سطر في آخر صفحة من رواية «الغربتان» لنبيل خوري، تصاب بالحزن والحنين، تصاب بالحزن لأنك لم تجد ما تشتهيه من متعة أدبية أو فنية؛ وتصاب بالحنين لآخر ساعة صف قضيتها بالمدرسة قبل أن تتحول بيروت إلى ركام. وليست «الغربتان» رواية بالمعنى الصحيح، إذ ليس زمانها زماناً روائياً من حيث الإمتداد والكثافة، وحتى التحديد الزمني كان مترجرجاً بين «عام الهجرة الخامس» (ص ٩٠)؛ و«السنوات الأربع التي قضاها في باريس» (ص ١٠٤). ولم نجد فيما بين يدينا من صفحات غير مغادرته مطار بيروت إلى باريس فأين ضاعت سنة كاملة؟

لقد تعامل نبيل خوري مع الزمن باستخفاف حتى لكأنه يريد منا أن ننظر إلى الواقع ككابوس خاطفٍ، وهو نقيض ما خبرنا، إذ يلوح وكأنه كابوس أزلي. وقت الرواية لا يقوم على تصاميم جاهزة، ولسنا من القائلين بقولبة العمل الروائي وإخضاعه لنظم صارمة، إلا بمقدار ما تساهم هذه النظم في إبراز شخصية العمل، لا سيما في الكتابة، فلا نتأرجح بين الشعر والوجدان، والترسُّل، والخطابة والصحافة، والخاطرة والانشاء. وهذه أيضاً مشكلة أخرى أوقعت الرواية نفسها في مهاويها، ذلك أن البناء الخطابي للرواية كان ضائعاً يبحث عن انتماء، انتماء لا تكاد تحدد ملامحه، فمن ذروة التوجُّد إلى ضحضاح التقريرية؛ «المدينة التي أحب، لماذا تدمر نفسها»(ص ٨)؛ «وكان أطفاله الأربعة (صبي وثلاث بنات)» (ص ٩).

ان علاقة الكاتب بالكلمة وكذلك بالنمط التعبيري، إنما هي علاقة المزارع بالزرع، فأنت لا تختار أولادك ولكنك تختار زرعك فتنتقي النبتة التي تريد وتغرس الشجرة التي تشتهي، أما أولادك فقدرٌ، نعم قد تُلبس طفلك غير الجميل أجمل وأغلى الملابس، ولكنك لن تستطيع منحه خداً أسيلٍ أو جبيناً وضاءً؛ كما تستطيع أن تتيقن أن شجرة التفاح لن تعطيك سوى التفاح كما يقول سانت بيف. وهذا هو بالضبط ما أصاب الروائي في «الغربتان» حيث كانت أنماطه التعبيرية تتساقط دون إثارة أي إعمال للفكر، لإيصال التعبير إلى مستواه المتوخى. ولست من القائلين بشرعية نمط تعبيري دون آخر اللهم إلا بقدر ما يتحصل له التعبير عن المعبر عنه. إلا أن الروائي هنا تساقط وراء تعابيره كما هي في موهبته البكر، واحساسه الحنون من دون تمريرها بأية قناة، حتى النحوية منها، فنجد أنه لم يستطع نزع الالتباس أو التنازع في الضمير النحوي، تقريباً، على امتداد الرواية، فمن المعروف أن الضمائر في اللغة العربية، لا سيما الموصولة منها تحتاج إلى أكثرٍ من وضوح المعنى في ذهن القائل ليفهم المتلقى، أو على الأقل لكي لا يقع في الالتباس: «قال له والده، وهو طفل لا يتعدى العاشرة» (ص ٩)، و«ارتفع صوته» (ص ١٩)، تحتاج إلى التنقيب عن متعلّق الضمير، أما في الحوار الذي احتل نصف الصفحة ١٩ فيوجد ما لا يخطر على بال قارىء قط من حيث التباس الضمائر. وغير ذلك فأنا لست أدري كيف يكتب أحد عملاً روائياً ثم يستخدم الشحطة بين كلمتين، كما في الصفحة: «تعرف فيها إلى المدينة ـ الحلم». ألا يعني ذلك مجانية التعبير وانخفاض سعره؟

تعامل المؤلف مع الزمن باستخفاف

أنا أسعى في الرواية لقراءة ابتكار جديد عن علاقة مدينة مترفة بحلم رجل غني، وليس من العدالة اجتذاب قرائن المعاني باستخدام الروائي للدلالات التي كونتها أنا نفسي بعلاقتي مع الواقع. لقد أساءت كثيراً الرواية في هذا المجال، إذ استمرت تفرض عليّ كقارىء مفاهيمي للأشياء باستخدامها مطلقات المعاني متوكئة على إيحاءاتها في نفوس القراء.

ان نبيل خوري صحافي جيد، ولكن مهنته كما يبدو غلبت كثيراً على ذوقه الذي نعرف، فنجد أنه بسط اطناباً وعظياً على امتداد صفحة بكاملها ويزيد (ص ٣٤).

ان في «الغربتان» ملامح روائية تلوح كأزهار الدحنون والنرجس والسكوكع بدون نظام ومن غير قصد. ونحن لا نقول بأن الجمال هو النظام لكنه أحياناً هو التناسق، فلو جمعنا مثلاً كل تعابير الشعر الجميلة في قطعة واحدة لما حصلنا على قصيدة جميلة؛ إن الجمال هو تلك الحياكة التي تضم التفاصيل الصغيرة بعضها إلى بعضها الآخر فتجعل من أي عمل روائي نصاً متكاملاً. إن المقارنة باطلة في ظني بين عمل روائي وآخر إلا في حدود مقرَّرة، ولكنني، فيما خص «الغربتان» أفعل ذلك بقصد الاستئناس والتمثيل، إذ كيف يبيح روائي لنفسه القول مثلاً: «المذيع الفرنسي، قدم الفيلم بعبارات. . . مؤثرة» (ص ٣٠) فيحتل ذاكرتي بكم كلامي لا يعود يقودني إلى شيء، ولأن الفنون واحدة المبدأ أجد نفسي مضطراً، إلى الاستشهاد بقسطنطين ستنسلافسكي حيث يقول: «إنني عندما أعلقُ على الحائط بندقية في الفصل الثاني من المسرحية، عليَّ أن أستخدمها في الفصل الثالث لا محالة». بمعنى أنه لا ينبغي «جرجرة» القارئ بكل ما يطرأ على البال من أفكار وكلمات، وحشد صور بكلمات لها دلالات في الأذهان بحيث تغتصب المعاني اغتصاباً من حاضنة القارىء اللغوية. وأعود إلى هذه الفكرة لأنها أساس القول، فيما يتعلق بالرواية.

تبقى الإشارة إلى مشكلتين أخريين تتعلقان بالشكل فلقد قطع نبيل خوري نصَّه ووزعه توزيعاً غريباً، فأحياناً تجد على السطر عبارة، كما في الصفحة ٦٠، وأحياناً تجد في السطر الواحد كلمة كما في الصفحة ٨٢. وهذا التوزيع يبدو عشوائياً ولا مبرر له سوى سوء النية، أو عدم فهم للعمل الروائي. لأن منطق (ناديته) على سطر و(أجابني) على سطر آخر، يتوخى الإيجاز للوصول إلى الإبلاغية الروائية المفترض أنها في ذهن الروائي، فتهزني أو تقلقني أو حتى تجيبني فتريحني. ولكنها هنا كانت غير موصلة بل استهلاكية. وأنتهي إلى المشكلة الثانية وهي استخدام الروائي للإيجاز، وقد حصره

البلاغيون في كل لغات الأرض، بأنه التعبير في أقل الكلمات عن معانٍ كثيرة لموضوع واحد. وأهم حد للإيجاز أن لا يكون منحلاً كما هو في «الغربتان». فتأمّل:

« - انتبهي لنفسك وللأولاد.

- وأنت أيضاً.

صمت. . . قالت بعده:

- خاصة على صحتك، ولا تسهر كثيراً» (ص ٨٣).

وإذا تمليت بكلمة «صمت» فإنك، لا شك، واجد نفسك أمام سيناريو رديء لفيلم على غرار «البنات والمرسيدس». فهذا الايجاز الاستهلاكي بات إيجازاً إطنابياً فيه كلام أكثر من المعنى الذي يحتويه.

وماذا بعد، سوى الموضوع، موضوع الرواية. لقد قال روجيه غارودي مرة: أنا لا يهمني ما حدث لـ بيكاسو، بقدر ما يهمني ما فعل بيكاسو بما حدث له. وهذا بالضبط محور الكلام على الموضوع في «الغربتان» فأنا أفهم هواجس وآلام الفلسطيني الذي طُرد من فلسطين، وأفهم مشاعر الفلسطيني واللبناني اللذين تركا لبنان قسراً إلى معمور آخر، ولكنني لست على استعداد لتقبل «العنوان» دلالة على المعاناة. فكون نبيل خوري فلسطينياً لا يمنحه نفس طعم غربة أي فلسطيني في أي مخيم، وفي «الغربتان» بون شاسع بين معاناة المغرَّب الذي اسمه وليد، وأي وليد آخر تحت تينة يابسة في حانين.

عندما كتب عبد الرحمن منيف «سباق المسافات الطويلة». أراد أن يضمِّن روايته الكيفية التي انتقلت فيها السيطرة من الانكليز إلى الأميركان في إيران، فلم يكن تقريرياً ولم يُخل بالحقيقة؛ أما في «الغربتان» فكل شيء كان سطحياً وهامشياً باستثناء ما قاله الرجل الذي أشعل سيجارة «ثم نظر إليه نظرة طويلة وهو يتابع» (ص ١٠٠) حقاً، ليس لأحد أن يجدد للأدب أو للفكر موضوعاً أو جهة، ولكنك تشتهي أحياناً أن تقول بأن لا يتبرع الآخرون بالحديث عن مشاكلك.

ان صوت فيروز أهم من فيروز نفسها، تماماً كما أن أنين الكمان أجود من خشبه، وحب نبيل خوري لفيروز قديم ربما منذ اليوم الذي كان يقود فيه سيارته ليلاً بين نقطتين من العالم العربي وسمع صوت فيروز فأوقف السيارة وشرع في البكاء، وكذا فعل رجل الحاجز على طريق مطار بيروت، عندما سمع فيروز تغني: «قولك الأصحاب وين بيكونوا وين بيكون الدمع والحنين». (ص ١٣٤).

ولم يجد وليد - نبيل خوري - شيئاً يستطيع فعله لذلك الباكي سوى النظر إلى السائق الذي «تناول منديلاً من الورق من علبة بجانبه. . . وناوله إيّاه (ص ١٣٥).

نعم، هذا كل شيء: منديل من ورق.

وفي الختام، تبقى كلمة حول القابلية الروائية عند نبيل خوري وهي قابلية حية ومرنة، فعلى الرغم من التباسات البناء الشكلي للرواية والانحرافات في سياق المعنى، فإنَّ طغيان النفس المسرحي والقصصي أحياناً، القائم على الحوار والوصف المتقطع، كما في الكاميرا الفوتغرافية، يبدو ظاهرة موفقة في رواية نبيل خوري، فهو يكتب كما يتكلم، وهو ممتع في كليهما. وقليلون هم القادرون على نقل ما يجول بأفكارهم على الورق، وهذه ميزة تفضل بها نبيل خوري على سواه في «الغربتان» وكل ما كتب. □

لملمة وطن

انيسة الأمين

صور الماضي

سيرة

هشام شرابي

دارنلسن (السويد) - بيروت ١٩٩٣

■ «هشام شرابي، واحد من هؤلاء الذين علموني شيئاً فشيئاً، كيف أنتمي إلى الفكر بقدر عشقي للشعر».

محمد بنيس

كاتب عربي، في منتصف ستيناته، يكتب عن سنيه العشرين الأولى، من ملاعب الطفولة إلى مدارج صباه. نقرأ فنتساءل: هل هو فعلاً في ستينات عمره؟ تتوالى المشاهد، كأنها ماثلة الآن، فهو الطفل الذي يلعب في الشارع، يذهب إلى السينما، ينصب خيمة على سطح بيت جده في عكا، يذهب إلى المدرسة لأول مرَّة، يترك يد أمه، عين له على الأتراب، وعين على خطوات الأم التي تقفل راجعة إلى البيت وقد تركته عند الست إفلين، صديقة العائلة.

ينبض النص بحيوية لا نجدها عند الكتاب الشباب، لغة بسيطة، واضحة، لا تُداور ولا تتلعثم، تبسط أمامنا مشاهد خضراء. مروج من المودة والألفة تستدعينا، نرتاح في فيئها، تُقرِّبُنا من أنفسنا وترد لنا الكثير من الاعتبار لكل لحظة من حياتنا،

ينبض النص بحيوية لا نجدها عند الكتاب الشباب

وتقول لنا ان هذا العمر هبة تستحق الرعاية والشغل الدؤوب.

مثقف فلسطيني، مهاجر/ عائد، زائر/ مقيم، قريب/ بعيد، الوطن عنده ليس فقط ذكريات، إنما هو أيضاً، أمكنة وأصدقاء وأهل، فكر وفلسفة وعقيدة، يتألف كل هذا سيرة شخصية ومسيرة فكرية، فيصبح الوطن المعقود في الذات نصاً هو «صور من الماضي». نخجل نحن من أسئلتنا الرتيبة والمتكررة حول الهوية والتاريخ والغد، فنتقرّى إعراضنا عن الواقع وعن الحلم، لأنه يرمينا بكرة ورد لا يذوي، وبلفح نار لا تخمد، فتنبعث الأسئلة فينا وكأننا نستيقظ من غفوة استطالت.

محطات كثيرة: الفلسفة، الأصدقاء، الحب، صعتر سوق الغرب، عنب رام الله، حقائب السفر، أنطون سعادة. . تتداعى وتتداخل، تماماً كما هي الحياة، دون أن تربك السرد، تصل إلينا كلها، فنتواصل معها.

هاجر هشام شرابي بضغط النفي والنبذ، تعلم اللغة الأجنبية وتفاعل بعمق مع الثقافة الغربية ولكن دون أن يذوب فيها، فكانت حياته تسير على جسر كأنه خيط من حرير، نعومة وصلابة، بين الغرب حيث التحولات الكبرى في النظر والرؤيا والمراجعة، وبين الوطن العربي، الذي يراه في تخلفه العاري،

كاتبة من لبنان







ولكن بشوق العاشق الذي يجول كل يوم أرجوحة تطير في المدى، وترميه في أحضان الحبيبة.

تسير الكتابة متنقلة بين المعاش والفكر.

كان يحلم مثل أي شاب عربي بالثورة الآتية، ولم يدرك إلّا لاحقاً أن النظام الأبوي السلطوي قادر على الوقوف في وجه أية ثورة وإحباطها. الهم الفكري الذي سعى إليه هو تثبيت العلاقة بين الفكر والواقع. كان ماركس أقرب إليه من كيركيجارد الذي انحدر في اتجاه ديني لم يستسغه، إلّا أنه لم يؤمن بالماركسية كعقيدة شاملة تفسر التاريخ والوجود، أو كأيديولوجية حزبية على صعيد عالمي؛ أخذ من الماركسية الأسلوب النقدي التحليلي. وتعزَّز ارتباطه بهذا الاسلوب النقدي لدى قراءته فرويد، ومنذ ذلك الحين وهو يجمع بين الاتجاهين الماركسي والفرويدي في تحليله للمجتمع العربي وللخطاب الأبوي المهيمن عليه. لذا بحث طويلاً عن المفاهيم التي تصلح لتحليل وتسيير المجتمع العربي، وكان يراجع نفسه دائماً، ينتقدها ويمارس عليها نظامية صارمة، وكان يحلم أن يصل إلى مكانة ما في العالم العربي، تخوله القيام بدور ما إزاء وطنه، إلّا أن السلطات تريد ولاءات شخصية، والمثقف يريد تقديم «الحقيقة»! مساران لا يلتقيان

صور عكا على الحائط، حيّة عبر الكلمات التي تُعين الأمكنة وتسميها، مع كل ما رافقها من عيش في تلك الزوايا. الجد الباسم الذي تقوم بينه وبين هشام الفة وتفاهم، هذا الجد أمَّن لأسرته الطمأنينة والأمان، حتى ولو كان للجدة نظريات قاطعة في الصحة والسياسة والدين، حيث كان الجد وحفيده متضامنين في التسامح الديني ضد الجدة المؤمنة. يصور لنا شكل بيت جده، ونوعية أثاثه وعدد كراسيه، وزواره: مرت الباشا، داهش بك وكتابه، ثم يصف المنزل الأبوي، وطراز هندسته على يد إميل البستاني، مدرسة الست إفلين، ومدرسة المس باين الحديثة، ومدرسة الفرندز في رام الله والحياة الداخلية، والاستحمام على يد المشرفات. «كنتُ أحياناً عنيفاً في منهجي النقدي الذي سلكته في كتاباتي حول النظام الأبوي وأثره في تطور شخصية الفرد في مجتمعنا العربي، وربما قسوت على الأب في تشخيصي له سلطة ورمزاً. لا أريد هنا أن أظلم الشخص الذي كان أبي، فهو في ذاكرتي أب حنون» (ص ٨٣).

السلطة تريد الولاء والمثقف يريد الحقيقة

كانت طفولته، على ما يبدو، هانئة سعيدة مطمئنة، خزَّنت له شحنة كافية من التوق للحياة وللغد مكَّنته من أن يجمع الوطن الهارب ويلمُّه كاملاً في جوانب الذات الفسيحة.

نهاية صيف ١٩٣٨، في المدرسة الاستعدادية (I.C) في بيروت، مفصل جديد في حياته. حيث أتمَّ الدراسة الثانوية، وبعدها الدراسة الجامعية في الجامعة الأميركية. هنا تعرَّض للتجارب التي تركت الأثر الكبير في تكوين شخصيته: الدراسة والأساتذة، الصداقات والحب، الوعي السياسي، السيجارة الأولى، المرأة الفرنسية الجريئة في الترام، بداية الكتابة، منير سعادة، الأستاذ المختلف الذي كان هدفه إنماء قدرات التلاميذ الذاتية وتحقيق استقلالهم النفسي. كان على جانب كبير من الحظ، كما يقول، كونه التحق، منذ الصغر، بالمدارس الأجنبية حيث لم يتعرض للثقافة الأبوية التقليدية وأساليبها القمعية، ومع هذا، بقي الفكر والثقافة في هذه المؤسسات مسألتين مجردتين، بينما التوصل إلى الحرية الذاتية والاستقلال الفكري، لا يأتي، برأيه، من خلال التعليم بل عن طريق الممارسة الفعلية في جو خلو من السلطة الأبوية وقمعها. الأساتذة الذين تأثر بهم، والشخصيات الفكرية والفلسفية التي طبعت تلك الفترة من حياته، تشكل لنا دليلاً شاهداً على مسيرته الفكرية بكل جوانبها الانفعالية والعقلية.

في صف الفرشمن، الدكتور أنيس فريحة، وكتابه «إسمع يا رضا» الذي وجده ساحراً في عفويته وفي لغته البسيطة النابضة بالحياة، ثم، اختياره للفلسفة وتاريخ الحضارات بعد ذلك. انجذب في البدء إلى الفلسفة الوجودية، وفيما بعد إلى الفلسفة الماركسية (ماركس، إنجلز، مدرسة فرانكفورت، أدورنو، لوكاتش، مرلو-بونتي، هابرماس، ونظريات النقد الحضاري: فرويد، لاكان، بارت، فوكو ودريدا).... في هذه المرحلة، الحب طبعاً، هيلدا البولونية والعلاقة العذرية، ثم البحث عن مكان للقاء، القبلة المحمومة والخوف في غابة بولونيا بين الأشجار، «ونبقى نحن الذكور، على غطرستنا وجهلنا طيلة حياتنا، نحب ونتزوج ولا نعرف من الحب إلّا رعشتنا الأنانية. غافلين عن القريب (البعيد الذي بين ذراعينا)» (ص ١٤٦).

في صف السوفمر، شارك مالك وحضوره الطاغي، صاحب الفلسفة المثالية، المؤمن بالقيم العليا: العقل والحرية وقيمة الإنسان، إلّا أن أسلوبه كان سلطوياً لا يقبل الاختلاف أو المعارضة، عندما يعود بذاكرته إلى شارل مالك يتصوره النموذج الكامل للشخصية الأبوية التي وصفها في كتابه «النظام الأبوي»، إنه التجسيد الكلي لما قصده بمقولة «الأبوية المستحدثة التي تحدد التناقض القائم في جوف الشخصية بين النظام الأبوي والحداثة».

في سنواته الجامعية الأولى، كان ميخائيل نعيمة معلمه الروحي. «كان ميخائيل نعيمة في تلك المرحلة من حياته قد اعتنق النظرة البوذية بشكل كلي وذلك بدا واضحاً في خطبه التي ألقاها في مناسبات عدَّة، في لبنان وسوريا وفلسطين (ونشرت في زاد المعاد)، إن الشاعر المبدع صاحب قصيدة «أخي» ١٩١٧، والناقد الأدبي صاحب (الغربال) ١٩٢٣ قد تحوَّل إلى مفكر متصوف لا يدعو إلى التغيير الاجتماعي والتجديد الفكري بل إلى «التغلب على الجسد» وإلى «خلاص الروح»» (ص ١٧٧).

ويرى أن هناك تشابهاً كبيراً بين روحانية ميخائيل نعيمة وميتافيزيقية شارل مالك، بالرغم من اختلافها في المنهج وفي التعبير، لديهما نظرة غيبية واحدة إلى الإنسان.. كتاب «مرداد» هو على نمط كتاب «النبي» لجبران. ويعالج الموضوعات التي عالجها نيتشه في «هكذا تكلَّم زرادشت»، يقول.. هل كان ميخائيل نعيمة يحلم بأن يكون هو مرداد نبياً هادياً للبشر؟

ملفت هشام شرابي، وهو يصف هؤلاء الكبار، وقوة شخصياتهم، وتأثيرهم، وكيف امتصَّ أفكارهم، وأخذ منهم، بعد ذلك، مسافة نقدية واعية، دون أن يستثير العداوة الشخصية ضدهم. أليس هذا هو معنى الانفتاح العقلي والإنساني والروح الديموقراطية حيث الاختلاف والتحاور هما قوام التجديد والعقلنة!

المشهد الأخير، هو مشهد الانخراط في الحزب القومي الاجتماعي، وعودة أنطون

سعادة من الأرجنتين سنة ١٩٤٧، إنها السنة الفاصلة في حياة الكاتب، حيث مارس النضال، ترك واشنطن وعاد إلى بيروت ليكون إلى جانب سعادة، ولم يترك الحزب إلا بعد إعدام سعادة. ولا ينسى أن يحدثنا عن كتاب سعادة «نشوء الأمم»، وإعجابه به لأنه يمثل روح الحداثة والتنوير، العلمانية والإيمان بالعقل والعلوم الحديثة وحتمية التقدم البشري. ويذكرنا بمحاضرة الزعيم الأولى سنة ١٩٤٨ حين لخص سعادة معنى الحداثة بهذه المقولة: «النظر الأصلي ينبثق منا نحن، بالنظر لحقيقتنا، برفض التبعية الفكرية والإصرار على إقامة الفكر الأصيل المستقل».

نعايش في هذا الكتاب، سيرة شخصية ومسيرة فكرية، ابتدأ تسجيلها هشام شرابي ليجابه المرض ويُكرّم الحياة، ولكنها تحوَّلت إلى رسالة تواصل مع الشبيبة العربية. □

ايقونة شفافة

شوقي بزيع

جنة المنسيات

شعر

سعدي يوسف

دار الجديد - بيروت ١٩٩٣

■ منذ «الأخضر بن يوسف ومشاغله» بدا سعدي يوسف وكأنه اهتدى فجأة إلى المكان الذي ينبع منه الشعر. قبل ذلك كتب سعدي قصائد كثيرة لكنها لم تكن في الواقع سوى تمرينات على الكتابة رغم امتلاكه الفعلي لناصية الأوزان والقوافي وما يستتبعها من وسائل التعبير. لكن اعماله الأولى لم تجد لها مكاناً بالغ الخصوصية وسط التجارب الرائدة لبدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي وصلاح عبد الصبور. كان سعدي في بداياته شاعراً مجيداً وحسب. أي أنه يمتلك المهارات والعدة الكافية لكتابة الشعر. لكنه ظل، حتى منتصف الستينات يهيم في فضاء مكتشف وفي أرض محروثة بسكة الآخرين. منذ أواخر الستينات بدأ سعدي يجنح بقصيدته نحو أمكنة لا لبس في فرادتها. وهذا القرشي الذي ظل يهذي قرابة الخمسة عشر عاماً لم يلبث أن استقل بصوته خارج الجوقة ليواصل بدأب مسيرة شعرية هي وسط شعرنا العربي المعاصر من أكثر التجارب رهافةً وتميزاً وخصوصية.

لقد استطاع سعدي يوسف خلال العشرين سنة الأخيرة لا أن يؤكد اختلافه فحسب، بل أن يؤسس اسلوباً في الكتابة يقلده عشرات الشعراء من أجيال مختلفة. وهو ما لم يتيسر إلا لعددٍ يسير من مجايليه.

تقوم قصيدة سعدي على ما يشبه الإرتعاشة الناجمة عن دهشة اكتشاف الأشياء العادية التي لشدة مألوفيتها لا يلحظها أحد. وهو حين يكتب لا يفعل شيئاً سوى كشف النقاب عن الشاعرية المبثوثة في نسيج الواقع اليومي وجزئياته، بحيث أن الشعر لا يضيء إلا المكان الذي يقصده أو الحياة التي تلمع هنا وهناك.

وظيفة الشعر هنا لا تأتيه من خارجه. فهو ليس أداة للتحريض ولا رسالة للإبلاغ ولا وسيلة للوعظ والتبشير. بل إن شعريته تنبع من داخله، أي من قدرة الكلام على التقصي والإيحاء ورصد العلاقات الخفية للعناصر والكائنات. والإنسان عند سعدي هو أحد تجليات الطبيعة وجزء من روح كلية يفيض بهاؤها على الكائنات الحية كما على الجمادات. كأن هناك خيطاً خفياً ينتظم عناصر الوجود من أصغر حشرة حتى أعظم كوكب. لذلك فإن عظمة العالم لا تتجلى في ظواهره الكبرى أو في الجانب الاحتفالي للتاريخ بقدر ما تكمن في التفاصيل البسيطة والحياة المألوفة، في الألم الفردي كما في قشعريرة العزلة.

قصائد تجنح نحو جفاف نثري

عند سعدي ثمة إحساس دائم بالزوال والفقد. فالأشياء تنعقد حول موتها كما ينعقد الهواء حول الثمرة. والشعر يأتي ليثبِّت اللحظة الهاربة في هذه الإندفاعة المحمومة نحو النهاية. كأن القصيدة عدسة مصور أو ريشة رسام تحاول أن تقبض على المشهد قبل تلاشيه بثوانٍ قليلة. إنها لقطات تذكارية للزمن الهارب من بين الأصابع. والشعر عنده يشهد للحياة كما يشهد لانطفائها في آن.

الأشياء الهاربة هي التي تؤلف مجتمعة مستودع الحنين وخزان الذاكرة والحلم. وهي تبدو في وجودها المتواري شبيهة بتلك الكرات الضوئية الصغيرة التي نشاهدها حين نكون مغمضي الأعين، أو بذلك الحضور السيفي الخاطف لصور الطفولة التي تشع في قرارة الروح. من هذه الزاوية تبدو قصائد سعدي وكأنها تلملم سقط الحياة وفتاتها لتؤلف عبر اللغة عالماً موازياً للوجود المرئي.

الطبيعة عند سعدي ليست مناسبة للإستعارة أو المجاز كما عند شعراء البديع العرب (البحتري، ابن المعتز، وابن العميد)، وليست انعكاساً للداخل الإنساني كما عند شعراء الرومنسية (ابن الرومي، خليل مطران وجبران خليل جبران)، بل هي وجود مستقل له شروطه وقوانينه كما ان له روحه الخاصة المحكومة بعلاقات الإمتلاء والفراغ، الضوء والظل، الخفة والكثافة. وليس الإنسان سوى أحد تجليات الطبيعة التي ينبض كل حجر وكل شجرة وكل نجمة فيها تماماً كما يفعل القلب البشري. هذا المفهوم للطبيعة يقترب كثيراً من مفهوم الشعر الجاهلي الذي أسس للطبيعة احتفاليتها الخاصة وطقوس حيويتها المتجددة والمتجلية في كافة العناصر. وهو مفهوم يقترب كثيراً من النظرة التي رسمها الأدب الياباني للعالم وخاصة أعمال كاوابانا وميشيما وفوكازوا وتانيزاكي وأشعار الهايكو القائمة على التقاط الحركة الخفية للكائنات ضمن إطار مشهدي يجنح إلى المهارة التصويرية. وكما يعمد الرسام إلى حذف الأقسام غير المطلوبة من المشهد، مكتفياً بالأجزاء التي تخدم الفكرة وتصب فيها، فإن سعدي يوسف يعمد إلى تعرية القصيدة من لواحق النثر وهوامش التعبير متجهاً بها نحو النمنمة والأيقنة البالغة الشفافية.

في مجموعته الأخيرة «جنة المنسيات» يستكمل الشاعر ما كان بدأه من قبل ضمن عملية التصفية المستمرة للغة بحثاً عما أسماه



كتب



عشاق مبللون بأطياف حبيباتهم

البحتري قبل قرون بشاعرية اللمح، بعيداً عن الهذر والشروح الزائدة. فالقصيدة إشراق لغوي خاطف يعمل في عراء مفتوح. إنها «الرسالة الضائعة» التي تحملها حمامة لم تجيء لكن خفقانها يتواثب في المخيلة أو النبض. إنها في الدبيب الخفي للصمت الذي يكسر نفسه ليخلق من سكونه التام رفيف أجنحة يتلمسها الشاعر من شرفة عماه. كأن الشاعر معريٌ آخر يستكشف من ظلمته الخالصة معالم الطريق إلى «وجدة»، دون إشارة أو دليل. وهو لا يحتاج في عماه إلى من يصف له الطرقات بل إلى من يفسح الطريق لدبيب عصاه يطوف بين «قرى الله الإحدى والعشرين».

تتكرر فكرة العمى في القصائد الخمس الأولى بشكل متلاحق، بما فيها قصيدة «المهدي» الذي بعد أن يقتل الشاعر بشار بن برد لا يجد من يرفع له أذان الفجر. لذلك فإنه ينام عميقاً في ظلام وحدته ما دام الفجر لا يأتي بدون مؤذن. وفي قصيدة «النور» يقيم سعدي حواراً مكتوماً بين قمم جبال عدن السوداء وبين قاع البحر المسدل فوق بحار يحمل فانوسه في غياهب الماء متدرجاً في حركة لولبية لكي يشعل فناره الأعمى في أعلى القمة.

تتحرك قصيدة سعدي يوسف في فضاء صامت. فضاء لا يشي بغير الهدوء والتلاشي تحت ظهيرة ساكنة. واللغة ليست سوى، تظهير لهذا «النيغاتيف» الخفي لصورة العالم التي تقبع خرساء خلف زجاج الحقيقة. في مناخ الطبيعة الصامتة هذا تنتظم غالبية قصائد المجموعة تقنية واحدة، ترسم جزئيات المشهد بحذق ويفصلها عن المقطع أو البيت الختامي سطور منقطة هي أشبه بالفجوة أو الفراغ الذي يسبق ضربة الختام الأخيرة. وغالباً ما يكون المقطع الختامي متصلاً بعنوان القصيدة أكثر من اتصاله بمتنها بحيث أنه يزيل اللبس الناجم عن القطيعة بين القصيدة وعنوانها، ويستعيد النص من خلاله توازنه المفقود.

العالم في «جنة المنسيات» يبدو ترجيعاً شعرياً لعالم آخر تمت خسارته. إنه عالم منظور إليه من وراء زجاج الغربة والصمت أو الشيخوخة. وهو ما نلمحه في قصائد «ابتداء» و«ملمس» و«القيثارة الحمراء» حيث تذبل نبتة الشام في الظهيرة الواقفة تاركة خلفها سؤالاً مشروعاً عن بداية الإنتظار، وحيث لا يبقى من ذاكرة برلين سوى مقهى صغير يرتاده مغنٍ فقد صوته أو فقد مستمعيه.

يتكرر رمز المطر في القصائد بشكل ملفت. لكنه ليس ذلك المطر الذي يضرب الأرض ليخصبها كما عند بدر شاكر السياب بل هو شبيه بالمطر الذي يسقط في الأحلام، أو بمطر أبي تمام الذي «يذوب الصحو منه وخلفه/ صحو يكاد من النضارة يمطر». ففي قصيدة «الفجر» تتشكل فكرة المطر من الانسياب الخفي لحركة الضوء البطيئة التي تشبه هديراً بعيداً لسيارات تحمل على ظهورها الفجر النائي.

وكما المطر كذلك الثلج. كلاهما يتكون من الهدأة الخالصة للأشياء الغارقة في صمتها، حيث الغرفة محصنة بالستائر والعزلة مضاعفة بظلال أشجارها التي تتراءى من النافذة:

«هواء يتسلل، كالقطة مغروراً، من تحت الباب ليأنس بي/ لا ريح تـوشوش في الأغصان/ لا طير يرفرف تحت سماء بيضاء/ لا صوت سوى موسيقى آتية من أرض أخرى/ لكن الثلج يلملم سلّته/ وبعيداً عنا/ في الغفلة أو في هذي الليلة/ سوف يجيء الثلج».

يبدو الزمن في «جنة المنسيات» زلقاً وحزيناً. ويبدو المكان وكأنه حالة من أحوال الزمن وتغيراته. أما الناس فيتساوون في هذا المعبر الشجي لنهر السنين الذي لا يتوقف. يتساوى زجاج النافذة وأحجار قلعة الكرك. العشاق المبللون بأطياف حبيباتهم الذاويات والجنود الذين يبكون وراء حصون يرميها الزمن بنباله دون أن تجد دليلاً على السبب الذي ارتفعت من أجله. ثمة نقص في هواء العالم وحركته. هذا ما يعلنه سعدي يوسف في ديوانه الجديد. ثمة سكون فائض عن الحد يتبدى في العديد من القصائد، وخاصة في القصيدة التي تحمل المجموعة اسمها، حيث تسيل من روح العزلة عصافير متلاحقة موصولة بالأهداب المفتوحة على القلق والفراغ.

غير أن سوية «جنة المنسيات» ليست واحدة في كل القصائد. فبعض هذه القصائد تجنح نحو جفاف نثري غير مبرر كما في قصيدة «منطقة محايدة» التي لا تنتظم مقاطعها في سياق مقنع، أو في قصيدة «الزيارة الطويلة» التي يلجأ فيها الشاعر إلى لعب شكلي وتقطيع حروفي نافر عن سياق المجموعة خاصة وأن سعدي لا تعوزه اللغة الموحية للتعبير عن الضجر. كما ان التجربة النثرية في قصيدة «الغرفة دافئة» لا ترقى إلى مستوى القصائد الموزونة، مما يجعلنا نتساءل عن جدوى الخروج إلى النثر عند شاعر كسعدي يمتلك قدرة عالية في تطويع التفعيلة واستغلالها دون.ان ينقص ذلك من تلقائية شعره وحرارة تدفقه. غير أن هذه الملاحظات البسيطة لا تقلل من قيمة «جنة المنسيات» باعتبارها إحدى المحطات الهامة في مسيرة سعدي يوسف التي تتأكد فرادتها الشعرية يوماً بعد يوم. □



شبكة العنكبوت

جبور الدويهي

نزهة الملاك
مجموعة قصصية
حسن داوود
دار الجديد - بيروت ١٩٩٢

■ تبدو المسألة الأكثر إلحاحاً التي تواجه قارىء قصص حسن داوود الأخيرة، «نزهة الملاك»: كيف الخلاص من دبق الكتابة؟ والدبق «حمل شجر في جوفه كالغراء لازق يلزق بجناح الطائر فيصاد به». ولعل الأفضل تصويراً لما هي عليه هذه النصوص الخمسة هي بنية الشرك وتحديداً شبكة العنكبوت. استدراك أول يقتضي تأكيده وهو أن الواقع في الشرك ليس القارىء وحده. إنه، قبل أي أحد آخر، الراوي اللاجىء إلى أدوات سردية محددة وظيفتها نصب هذه الشبكة الدائرية. وأهم هذه الأدوات ربما هي الأفعال لا بل صيغة الأفعال. ففي قصة مثل «خان انطون بك» يمكن إحصاء (والإحصاء الحاسوبي امتد منذ سنوات إلى النصوص الأدبية) عدد هائل من الصيغ التكرارية (Itèratives) إن في الماضي أو في الحاضر (حاضر السرد) أو حتى في المستقبل «وفي الشارع الذي بجانبه لن يستمرا في البحث عن الأشياء التي كانا يظنانها علامات أكيدة على أن ذلك الزمن كان موجوداً» أو «وفي ما تبقى من نزهاتها، النزهات الأخيرة التي لم يكن قيامها بها ضرورياً، سيظلان يشغلان خيالها ويعملانه لكن بما يصنعانه صناعة لا بما يتذكرانه» (ص ٦٤).

فالتكرار ليس فقط إثباتاً لأحداث ماضية أو راهنة تتسم بالمراوحة، بل هو أيضاً استباق لحالات آتية لا يبدو الراوي راغباً في جعلها تفلت من شرك روايته. ومقابل فيض الصيغ التكرارية تبدو الأفعال المفردة (التي تحدث مرة)، على ندرتها في هذه القصة، صياغات شبه مجانية لتبادل أحاديث (ص ٦١) أو زيارة قصيرة واضحة قابليتها اللامتناهية، هي أيضاً، للتكرار ليس داخل متاهة الكلام والشوارع فقط، بل داخل متاهة النص.

إذا كان دوران البطلين في «خان انطون بك» حول أحاديثهما ونزهاتهما محكوماً بإطار مكاني واحد، كورنيش البحر ومحيط «الخان»، يدوران حوله إلى ما لانهاية، فصيغة التكرار تطلع، عند حسن داوود، من أي شيء. ففي «مانوكانات الجزيرة» يتسع المكان ليغمر مدينة بكاملها، أسواقها وشاطئها لكن التكرار يبقى سائداً على فعل الاكتشاف والاتصال المستحيل الذي يقوم به الصديقان لمدينة غريبة. أما في «نزهة الملاك» فإن الطبيعة الدائرية للمهمة التي يقوم بها الفريق التلفزيوني في البحث المتكرر عن النساء اللواتي غادرن بيوتهن تسهل بروز الصياغة نفسها. لكن هذا البحث، في «نزهة الملاك» ما يلبث أن يفضي إلى «حدث»، إذا صح التعبير، وهو المقابلة التي يقوم بها الراوي، منفصلاً عن فريقه، مع صاحبة وكالة السفر والتي تنتهي باتصال عابر ومبهم:

«- هل تقيمين بمفردك؟
استمهلت نفسها وقتاً قبل أن تدير عينيها نحوي وتطبقهما علامة على الإيجاب. وقد فعلت ذلك كأنما لتفهمني بأن هذا يزيد من ارتباكها... أبقيت عيني متأملتين في وجهها. حتى اني، مغتنماً الصمت الذي عاد يثقل من جديد، تهيأت لأن أرجع وجهها إليّ، بيدي» (ص ٤٩).

في «مانوكانات الجزيرة» يتسع المكان ليغمر مدينة بكاملها

لكن القص، عند حسن داوود، لا يبدو قادراً على احتمال هذا النوع من النهايات الفريدة، نهاية تختم البحث عن «أنجي» أو عن صورتها فتنتج توازناً جديداً عنوانه الاتصال. إذ سرعان ما ينذرنا الراوي - البطل أن ما «حدث» ليس سوى فاتحة أحداث ستكرر في المستقبل ليسترد النص، ضمن شركه، ما بدا للحظة انه فجوة انفتحت في نسيجه:

«... أما أنا، الذي تأكد لي أنه ممكن البدء من المسافة الحرجة الأخيرة، فسأظل أطوف في الشارع الذي توزعت في متفرعاته. لكن لا لأكثر من نظرة القبول الأخيرة، تلك التي لا نكون فيها وارثين للرقة القديمة الباقية، بل مختبرين قبولها بنا» (ص ٥٠).

هكذا يصبح إثبات استدراجنا للرقة، عدا تحوله إلى تأكيد لا نشبع منه لوجودنا، دائرة نرجسية مقفلة وبرهاناً إضافياً على دوران السرد حول نفسه.

بالطبع ليست هذه البنية التكرارية سوى صفة من صفات الدبق. وإذا كانت الفرادة (Singulatif) هي عصب الرواية التقليدية، تسخّر لأغراضها وضمن سياقها، المقاطع التكرارية أو الوصفية، فإن الانقلاب حدث باكراً في مطلع القرن العشرين، مع الروائي الفرنسي مارسيل بروست، استلهمه «الروائيون الجدد» وخاصة كلود سيمون: «إن الروائي الأول الذي حاول تحرير الصيغة التكرارية من نير السرد المفرد هو غوستاف فلوبير... لكن لا يوجد عمل روائي مارس التكرار بشكل متوسع وطاغ، إن من حيث انتشاره في النص أو أهميته كموضوع أو التفنن في تقنياته، مثل ما مارسه بروست في «البحث عن الزمن الضائع». (Gérard Genette, Figures III, Seuil, p.p. 148-149).

في «نزهة الملاك» بحث أيضاً. اقتفاء لما يختبىء وراء أسماء الأمكنة «خان انطون بك» وللواتي تختبئن داخل بيوت «باتت قليلة الشبه بما يحيط بها» (ص ٣٩) في «نزهة الملاك» ولما ثبّتته أو لم تثبّته صور الماضي والشباب، الصور الفوتوغرافية ١٩٦٦ للمدينة الأثرية «رجل وامرأة بلون الطين نفسه» أو للمدينة الحديثة «مانوكانات الجزيرة». سعي محكوم، هو أيضاً، بالدوران حول ذات الراوي أو البطل إذ لا يطلّ على أي اكتشاف ممكن، فلا شيء للاكتشاف وينكفىء السرد إلى وهم الأمكنة والأشخاص المقتفى أثرهم. فالتقدم الوحيد الملموس هو توغل في الأنا الراوية أو المروية. ففي «مانوكانات الجزيرة» لم يستطع مروان «أن يتوصل إلى معرفة الناس رغم تحديقه الطويل فيهم. كان يظن انه، بدوام النظر إليهم، سيتمكن من عزلهم أفراداً عن الحلقات التي تجمعهم، ويتعرف إليهم وجهاً





وجهاً كما يتضح معنى الحروف بعد التمعّن في نصّهـا» (ص ١٩٠) ولا يبقى أمامـه، من مكانه على الشرفة في الطابق السابع، إلا أن «ينتظر العائلات حتى تعود في صباحات الأحد ليستأنف، من جديد، بعث الحياة القديمة في الكنيسـة» (ص ١٦٠). العجز نفسه يميّز مهمة الصديقين في «خان انطون بك»: «وفي الشارع الذي يجانبه لن يستمرا في البحث عن الأشياء التي كانـا يظنـانها علامات أكيدة على أن ذلك الزمن كان موجوداً. فهذه، بعد حين، ستصير دالة على نفسها فقط. ستصير كما يراهـا المقيمون المتأخرون بينها، أولئك الذين يساوون بين الأشياء جميعها لمجرد طلوع النهار الواحد عليها» (ص ٦٤). عجز لا يربك المسار بل يؤكد نزوعه، كما في حكاية وانغ فو عند مارغريت يورسنار (Nouvelles Orientales, Gallimard)، إلى صورة الأشياء وليس للأشياء نفسها: «والبنايات التي أفلحا في تخيلها كانت تقوم من غير جوار إذ لا تلبث إحداها أن تزول من فور إعلائهما الثانية. ثم ان الأخيرة، التي يتوقفان عندها، كانت تزول أيضاً كلما فرغا منها وانتقلا إلى تخيل محلٍ واحدٍ فيها» (ص ٥٦).

نرجسية مقفلة وسرد يدور حول نفسه

هكذا يطغى النشاط التخييلي على النص، وهو هنا ليس نشاطاً فردياً بل متأنس على الدوام. فالنزهة أو الرحلة ثنائية: الراوي ومروان «مانوكانات الجزيرة»، الراوي وسهى «نزهة الملاك»، الصديقان «خان انطون بك»، الراوي وابتسام «رجل وامرأة بلون الطين نفسه» الراوي ويوسف «١٩٦٦» والمثنى يكون كاملاً عندما يكون الراوي، لمرة واحدة، خارجياً كما في «خان انطون بك» حيث الصديقان كالشخص الواحد إن تميّزا فليكتملا، شبيهان في عبثية دورانهما أيضاً ببطلي صموئيل بيكيت، فلاديمير واستراغون، في «بانتظار غودو». أما في بقية القصص حيث الراوي بطل الحكاية فتتضح دائرة الأنا خاصة قبالة الأنثى، سهى أو ابتسام فيهما الذكران في «مانوكانات الجزيرة» يبدوان قابلين للاستبدال رغم الخصوصية «المزاجية» لكل منهما.

تكتمل عدّة الدبق ولا يبقى من فعل متاح إلا من النوع الذي يقدر عليه مروان وهو فعل نصّي غير مأمون النتائج: «لكنه استطاع بعناده وصمته أن يطرّي أجسام المانوكانات ويليّنها. وها انه، بالعناد والصمت إياهما، يسعى إلى تليين المدينة وتطريتها» (ص ١٦). فعل على مستوى الخطاب وليس على مستوى الحكاية ولو كان هذا الفعل (التليين والتطرية) حقيقياً وملموساً. فعبثاً البحث عن أية «كثافة» على مستوى الحكاية عند حسن داوود وهي، إذا أطلّت برأسها أو بمعنى آخر إذا استقلت بذاتها، انقطع دابرها وعادت للغرق في دوامة نصّ لا يأبه لها بقدر ما يشدّ باتجاه تكونه التشكيلي الخاص. فالمسار الزمني للسرد ليس سوى خديعة يضطر إليها القاص على أن يقوم بتوظيفه في بنية تقضي على مفعوله التطوّري. لكن ولوج وتفكيك هذه البنية يتطلب تعاطياً تفصيلياً قد ينتج عنه عناوين جامعة أوضحها العجز عن الاتصال أو رفض هذا الاتصال. تبقى قدرة السرد القصصي على الالتقاء مع استيهامات الراوي الشفافة وطريقة حمله لها والسؤال: ألا يكون التعبير الاستعاري (الشعري المباشر) أكثر قدرة من الكناية (لغة الحكاية) على حملها؟

إذا كانت رحلة البحث ضئيلة النتائج «لم أخرج، مما أسماه الرومي مدينة، إلا بالرجل والمرأة اللذين تخيلتهما بلون الطين نفسه» (ص ٨٩)، فإن الخلاص من لزوجة النص ليس ممكناً ضمن سياقه الخاص، المستقل والمتحرر من إيقاع الحكاية. فلا خروج مبرّر إلا بالمغادرة. بكل بساطة، انفصال الراوي عن موضوعه وهذا ما يحدث في قصص أربع كون «نزهة الملاك» تجد لنفسها نقطة سقوط أشرنا إليها. فلا شيء يمكن أن ينتزع الراوي ومروان من «أوهام» المدينة إلا مغادرتها أو على الأقل فكرة هذه المغادرة: «وفي الماء كان ينفصل عني أمتاراً كأنما لينصرف إلى إطعام ذاكرته على رغمها، ليضع فيها صوراً له من أجل أن يشاهدها، منفرداً، بعد مغادرتنا المدينة» (ص ٢٤). كذلك نزهات الصديقين لها نهاية في «خان انطون بك»، نهاية معلنة على الأقل (ص ٦٤). ولا تنتهي «السياحة» الأثرية للراوي وابتسام والرومي في «رجل وامرأة بلون الطين نفسه» إلا بالعودة، بالابتعاد المادي عن «الموضوع»: «المسافة التي سرناها ليلاً قطعناها نهاراً في طريق الرجوع» (ص ٩١). الانفصال نفسه يحدث في نهاية القصة الأخيرة «١٩٦٦» عندما يسافر يوسف وناريمان وأهلهما في «سيارة صفراء طويلة» (ص ١٢١) تاركين الراوي وحيداً.

من هنا بالذات، من المغادرة، يبدأ النص، من الصور التي أطعمها مروان لذاكرته على رغمها، من المشاهد التي سيؤلفها الصديقان بعد انتهاء نزهاتهما. هكذا يكون الشرط الضروري لبروز النص انتهاء الحكاية بالمعنيين: نهاية المبرر السردي بأبسط الأشكال وهي المغادرة وانتفاء القص الحدثي (من أحداث). فنقف، مع حسن داوود، إزاء نسق متقن، رقيق، يمتاز بذاكرة عاطفية عالية ونستمر في البحث عن النوع. □

رعاة، لصوص، وعميان

يوسف بزي

أعوام
شعر
صلاح فائق
منشورات الجمل - المانيا ١٩٩٣

■ من مزايا شعراء الستينات العراقيين، الذين كان لهم أكبر الأثر في التجربة الشعرية العربية الحديثة، انهم لم يبقوا في «الستينات» ولم تقتصر فعاليتهم على مرحلة معينة أو حقبة ثقافية محددة، إذ انهم ما زالوا يستحقون، وبصورة استثنائية، صفة المحركين والمجددين في حقبة «التسعينات» أيضاً، ولأجل غير منظور من السنوات القادمة، على الرغم من بروز جيلين من الشعراء الجدد في العراق. وهذا في أقل تقدير مثير للاعجاب، خاصة



نشيد صارخ واحتجاجي

إذا ما استدركنا طبيعة حركة الحداثة الشعرية في العالم العربي التي تعج بما لا يحصى من التجارب والتيارات والتفرعات والجماعات والتنظيرات، وبالتالي قدرتها على القطيعة والنسيان والاستهلاك والتجاوز، بشكل فوضوي على الأغلب.

وعندما نذكر جيل الستينات العراقي، فإننا تلقائياً نحصر الأمر بـ «جماعة كركوك» خاصة وأصدقائها، حيث يبرز اسم صلاح فائق كواحد من الذين اعطوا هذا الجيل، أو هذه الجماعة، لوناً أساسياً من الوانها. فإذا كان سركون بولص اقدرهم على التفرد والشهرة، وعبد القادر الجنابي أكثرهم تطرفاً وغرابة وفاضل العزاوي أفضلهم تنوعاً وتثقفاً، فإن صلاح فائق بينهم يبدو الأشد حرصاً على جمع خصالهم وقصائدهم إلى خصاله وقصائده (هذا الكلام لا يقصد الفتنة. وان كان النفي أحياناً وجهاً من وجوه التأكيد). فصلاح فائق صورة نموذجية، معتدلة، ومتوازنة في تمثيل ملامح هذا الجيل وثقافته، تمثلاً ائتلافياً إذا صح التعبير.

فهذا الشاعر، المنفي عن العراق كسائر أصدقائه ومجايليه، استطاع، كما يبدو في أعماله، أن يفهم طبيعة الطروحات التي قدمتها قصيدة جيله، باختلافاتها العديدة، وبالتالي تمكن من أن يأخذها بهدوء وفهم إلى مختبره الخاص، حيث يتركز عمله على التنقية والتدقيق والتنظيف إذا لم نقل التطوير والتغيير وإعادة التركيب. فهو بهذا المعنى قليل الخروج عن وفائه لتراث جيله ككل، وتراثه الشخصي خصوصاً. وتأكيداً لما سبق يقول صلاح فائق في إحدى مقابلاته (وقد استعان بها عبد القادر الجنابي في كتابه عن الشعر العراقي «انفرادات»): «قصائدي هي ببساطة أحداث الذاكرة وما تخلق المخيلة من رؤى. كما لدي اهتمام متواصل بالتقاط المشهد الشعري في الحياة اليومية وقد شعرت منذ البداية انني اميل إلى كتابة الانشغالات الشخصية الصغيرة». ويستطرد قائلاً: «لم أشعر انني في حاجة إلى الكتابة بالوزن أو استخدام الرموز والأساطير ولم أشعر بميل أيضاً إلى كتابة قصيدة المناسبة أو قصيدة القضايا الكبرى الاجتماعية والسياسية».

نستدل من كلامه، وبإيجاز مثالي، على أهم النقاط والمحاور التي قامت عليها قصيدة الستينات، حيث أخذ فيها الشاعر زمام المبادرة بتاً وحسماً في عدة اشكاليات كانت لا تزال قائمة في الجدل النقدي، حيث القصيدة بدت وكأنها أكثر قرباً للروح الفردية واهتماماتها الوجودية، كما تخلصت من الانتفاخات اللغوية والاثقال الأسلوبية. وفي معرض كلامه عن عدم شعوره بالحاجة إلى الكتابة بالوزن أو استخدام الرموز والأساطير، تأكيد مباشر على قطيعة هذا الجيل مع الاشكاليات والجدليات المرهقة التي وقعت فيها قصيدة الرواد فيما بعد. والميزة الأخيرة والأساسية التي كرست اختلاف هذا الجيل هي امتناعه امتناعاً جذرياً عن شعر القضايا وقصائد الحزبيات واخواتها. وفي ذلك كله كان لـ «جماعة كركوك» التأثير الأول والأساسي في خلق هذا الاختلاف، كما كان تأسيساً واضحاً لمرحلة جديدة في القصيدة العربية لا تزال مفاعيله قائمة حتى اليوم. وما كان استثنائياً في هذه الجماعة اصبح اليوم من صفات القصيدة التي تكتب راهناً.

نسوق هذه المقدمة لأنه من الأفضل، قراءة «أعوام» وتجربة فائق ضمن الارث المتواصل لتجربة «جماعة كركوك»، وان كان ليس من الصعب قراءته بمعزل عن أي خلفية تأريخية أو نسقية.

وعلى كل، ففي جديد صلاح فائق، ثمة ما يوحي بعسر القصيدة وارتكانها بصيغة كسولة لتراثها الخاص ابتكاراً ولغة وصوراً، ذلك ان فائق طوال قصائد «أعوام» لا يتوقف عن التفكير والكتابة عن «القصيدة» وحيواتها، كذا «الشاعر» وارتباطه حياة وتأملاً بـ«الشعر». وكأن في «أعوام» حدساً أو قلقاً بجدوى «القصيدة» وبمعنى «الشاعر». وإذا كانت قصائده دائماً «أحداث الذاكرة» - حسب قوله - فإنها هنا يأس من الذاكرة واستخفاف بأهميتها بل بعبثية الشعر والتذكر معاً. وربما عنوان «أعوام» فيه شيء من المرارة. مرارة المعرفة ببهتان كل شيء بما في ذلك الحياة والقصيدة بأسرهما. وكأن هذا الديوان هو قصائد «النهايات» إن لم نقل انه أيضاً ديوان الاختفاء في ضباب الغربة والنفي الاختياري. إذ يقول:

«الشاعر خاسر.
لنفهم السبب، نحتاج تعابير لاتينية» (ص ٧).

أو في بداية الديوان حين يتساءل:

«هل ستحمل مصطبة ما، في سنة ما
ذكراي إلى اعين كلاب مدللة، عجائز شمطاوات..» (ص ٥).

في تعابير فائق، ما يوحي دائماً بحرارة حياة، بطزاجة الفكرة، بتلقائية التعبير. هذا ما يتبادر إلى الذهن فوراً، لكن ما وراء ذلك ثمة ضرب من ضروب الاستنكاف عن التلقائية واستنكاف عن العفوية. ثمة روح انتقائية تحمل معها باستمرار رغبة الجمع بين ما هو كوميدي وما هو تراجيدي، بل وبالعمق، نجد رغبة المعاكسة في المعاني، إذ يحاول بعناد ومثابرة التقاط الكوميدي من التراجيدي والعكس أيضاً. أي البحث عن المقلب الآخر للصورة. وهنا استشهد بغلاف الكتاب نفسه حيث الصورة هي عبارة عن صلاح فائق يخبىء وجهه مستعيناً بصورة شخصية مقلوبة!!

ولدي شعور ان هذه القصائد كتبت كرسالة من صلاح فائق إلى صلاح فائق الشاعر. وليس في وسعها سوى المصالحة المستحيلة بين حياة وقصيدة:

«نصفك مستغرق في النوم» (ص ١٩).

وبين اختلاط معنى النوم بمعنى الصحو، يقف الشاعر إزاء لغته وقوف اللامبالي أو وقوف الحيرة بين الصرخة والهمهمة، فتتحول القصيدة ليس إلى وسيلة تذكر، بل إلى وسيلة تخلص من الذاكرة، هدمها، ونفيها أيضاً. وهذا لا يتناقض بتاتاً مع الروح السردية وعجقة الصور التي تميز الديوان، إذا لم نقل ان هذه السردية هي أفضل الوسائل لإزاحة الذاكرة عن كاهل الشاعر:

«بين حاضر وماض
كل ما حدث يبدو الآن صراخاً مكمماً
بين خصمين..» (ص ١٩).

إذ نشعر أثناء القراءة بأن الشاعر حين يكتب القصيدة ليس في نيته مديح أحداث الذاكرة أو إعلاء شأنها، بل يكتبها بدافع «اعترافي» مع نبرة تنبىء بشعور مسرف بالذنب والندم والمرارة. ثمة خيبة جوالة بين السطور.

«اطري الحياة حين اسخر من نفسي
فيما اتدهور من سلالم غير مضاءة وأنا اقضم تفاحة» (ص ٢٨).

لا ينشغل صلاح فائق بتأليف معنى محدد لقصيدته، فهو أبعد ما يكون عن وحدة الموضوع والتسلسل المتسق للكلام. إذ تتصف هذه المجموعة بالبعثرة، بانفراط القصيدة إلى جهات متعددة، بتراصف شبه عشوائي للصور. جمل تقف وحدها مكتملة. ومقاصد الكلام غالباً ما تختلف إلى حد الاختلاف في الأسلوب وفي اللغة اختلافاً بيناً ولا تنفذ من هذا التوصيف سوى قصيدة «أعوام» الأشبه بنشيد طويل يتلى بصوت





صارخ واحتجاجي.

لا وحدة في قصيدة فائق، إذ انه بالإمكان نزع مقاطع ووصمها بقصيدة مستقلة إلّا أن جمع هذه المقاطع - القصائد سرعان ما ينشأ عنه تعبير جديد وهكذا تشارك «القصائد» في صنع قصيدتها الكبرى، كما لو تمر طاقتها في جسم واحد له معناه الذي تعجز عنه كل قصيدة صغرى بمفردها. هذه الميزة تجعل مجموعة «أعوام» وكأنها عمل تجسيمي ينظر إليه من عدة مواقع نظر حتى يصير بالمستطاع رؤيته بالكامل. وهذه القدرة التركيبية قائمة على أكثر من مستوى. مستوى استقلالية الصورة - الجملة واكتمال شعريتها. ثم مستوى وحدة المقطع - القصيدة كبناء شعري ناجز. ثم مستوى القصيدة التي تُجمع وتظهر وكأنها جسم غير قابل للتجزئة.

يتمتع صلاح فائق بإيجاد صور من قاع الحياة، أو ما يرادف الذاكرة السينمائية. لكنه لا يترك هذه الصور وشأنها. إذ سرعان ما يضعها في سياق بعيد عن أصلها، يوظفها في مسرد آخر. ويمعن ما يأسرها ويعيد تأهيلها لتصلح كخلفية شعرية أو ديكور مسرحي فنتازي تتقدمه تعابير داخلية وتختتمه إيحاءات «أدبية» - إذا جاز التعبير - ولا شك أن صورة الشاعر المراقب هي التي تهندس هذه الأشكال التعبيرية وتمحورها أو ترصفها حول ذاتها. هذه الذات التي ليست متعالية عنها، بل مشاركة ومنفعلة فيها:

«يراقب من خرم ابرة
شاحنات معبأة بفواكه..» (ص ٢٣).

او:

«لا أعرف اين حيوانات قصائدي الآن.
خرجت قبل ليلتين
تبعها رعاة، رهبان، لصوص وعميان
سمعت تدافعهم وانا افتعل انشغالاً
باناملي» (ص ٤٦).

ويبدو قاموس صلاح فائق مليئاً بمفردات محددة: رعاة، لصوص، عميان، جنود.. الخ. وهذا القاموس غالباً ما ينشد حركة كثيفة من شواذ الناس وأغربهم وأكثرهم إثارة للمخيلة. والشاعر نراه دوماً وسط تحطم الأشياء واضطراب الحيوانات والغامض من الطبيعة والنافل من الناس، وفي ذلك كله تهديد وخوف وطيف موت في لغة لا تتردد في الانقياد وراء خيال كابوسي دون أن تتخلى عن مكرها الأصيل وخدعها البسيطة التي تصيب الشعر وتأتيه من حيث لا يتوقع. وقد نصيب القول إذا ما اعتبرنا ان عماد قصيدة فائق هو المفارقة الصورية، في غياب أي لعب لغوي متكلف أو متصنع. مفارقة تليها أخرى دون استراحة أو فواصل، كسلسلة من الأحجية التي تفضي إلى بعضها البعض، بنبرة مباشرة وحاسمة تميل إلى قدرة العين على الالتقاط والاحتفاظ و«المونتاج»:

«أعوام مرتفعات عقل خلفها شبان يتهيأون لغارة على
الملائكة في النصف الأول من هذه القصيدة وفي الثاني يسخر
منهم هذا العقل.
فالملائكة لم تكن هناك ولا هنا
ولم تكن غير حروف استدرجتها طبول
افريقيين تشردوا منذ قرنين» (ص ٦١).

وأحياناً يختبىء الشاعر وراء المشهد دون تدخل، ودون أي تعبير، تاركاً الصورة الموصوفة كما هي في إيحائها الوحيد، ولا شيء سوى اختيار المشهد نفسه هو الذي يدل على المعنى «المخبأ» في قلب الشاعر:

«في الاعالي صقر حائر
فارداً جناحيه يحدق في الوديان
لا شجرة، لا بيت، لا فريسة، لا شيء
سوى ظل واسع لجناحين يتحركان»
(ص ٧١).

صلاح فائق في هذا الديوان يطل بشكل أكثر بساطة من أعماله السابقة، لكنه يظهر مختمراً وواضحاً كيمائي من الصعب أن يشاركه أي زميل اختباراته السرية، التي هي في أحسن أحوالها وضع الشعرية في مآزق اليوميات عن سبق إصرار وتصميم، ومع نية واضحة في اللعب والسخرية أثناء التمعن بالمأساة. وإذ يقف الشاعر عاجزاً ومنكسراً تتراءى لنا لغته ومخيلته نضرة ومتحمسة. وهذه هي خدعة الشعر بامتياز. □

الوقوف على رجل واحدة!

نديم توفيق جرجورة

يعود وحده ويغلق الباب

شعر

حاكم مردان

منشورات ميريم. بيروت ١٩٩٢

■ في سياق الكتابة حول مجموعة الشاعر العراقي والمقيم في بيروت، حاكم مردان، «يعود وحده ويغلق الباب»، تساءلت مراراً كيف يمكن الولوج الى نصوص تنضح بألم الغربة، وتسعى الى تمتين معنى الذاكرة الخاصة، التي تشبه في جانبها المأسوي ذاكرة هذا الوطن العربي المشرذم في الموت والقلق والغربة. والسؤال عن هذه الكيفية، دفعني الى استعادة مجموعته الأولى «اجراس تسترق السمع» (دار فكر للأبحاث والنشر، بيروت، ١٩٨٨). فقد أعدت قراءتها، مع انني لم اتفاعل معها كلياً حين صدورها. واذ بها تفتح امامي بعض ثقوب، سمحت لي باختراقها صوب هذه المجموعة الثانية، بل صوب النقاط المشتركة التي لا تزال تحتل مكانة أساسية في الهاجس اليومي للشاعر، وان تغيّرت مستوياتها، وأحجامها بين المجموعتين. نقاط مشتركة قد تبدو لوهلة اولى انها جدّ عادية، وانها مشتركة مع آخرين كثر ايضاً، وانها (ربما) لا تقدم اي جديد. لكنها بالتالي أعطت مناخاً يريد قول أشياء مختزنة في مكان ما من ذات الشاعر. مكان لا شك انه حميم ودافىء لكثرة ما عرف آلام التفاصيل اليومية لمنفى قسري، وان غلّفها الشاعر بابتسامة يلوح من خلفها الوجع، او بصورة مضحكة تخفي بعض عبث وبعض حزن مكثّف الى حدود المرارة القصوى.

نقاط قد لا تتوقف عند الألم والغربة

والذاكرة والوطن والمرأة. قد لا نحاصر نصها في مدلولاتها وانعكاساتها المختلفة على ذات الشاعر ووعيه. ربما هي تبقى في اطار المسحة القاسية التي تغلّف كل شيء، بينما للشاعر قدرة على ما تحويلها من مسار الى آخر، وعلى تفعيلها في مسافات متعددة. انها نقاط تختصرها بداية المجموعة الثانية في صورة تبهر القارىء الى مفصل الوجع: «... خيول عمياء /هذه الأمنيات النبيلة/ قوائمها تسلّخت /وهي تخبط في كل اتجاه/ لعل الله /اذ يسمع حمحماتها/ يكفّ عن التحريم» (ص ٥). ترى، ما هي هذه الأمنيات؟ وهل نجحت المجموعة في ان تكون صورة لها؟ هل القصد من البداية ان تكون المجموعة هكذا؟ ثم ماذا يعني الشاعر بالتحريم؟

بعد ذلك، تساءلت عن معنى الكتابة، خصوصاً اذا كان محورها نص شعري. فهل الهدف تفسير النص، أو تأويله، أو فضح مكنوناته؟ هل يكمن في كيفية استساغة القارىء لهذا النص؟ وهل يبقى الشعر، كما جاء في مقالة لعلي حرب «سلاحنا الأمضى في مواجهة الغير ومقاومة العالم». به نردّ على جحيم الواقع بخلق واقع آخر مواز له أو بديل منه يمثله النص. والنص القوي الجميل يبدو أحياناً واقعياً أكثر من الواقع عينه»، وما على الكتابة الا السعي من اجل اكتشاف تفصيلات النص في هذا التحديد؟...

لا شك ان «يعود وحده ويغلق الباب» يشتمل على اجابات لكل هذه الأسئلة. بل ربما على جواب يختصر كل هذه التساؤلات. واذا كان من الصعب تحديد الشعر، افلا يمكن الوقوف قليلاً عند دفاع «غوته»، في ميدان الشعر، عن الواقعية بوصفها تجربة ضرورية له. مع العلم ان لواقعيته طعماً خاصاً بها، اذ ليس على الشاعر أن يجعل منها هدفه، بل نقطة انطلاقه، بحيث يبدأ من واقع الأشياء ليكشف ما فيها من بُعدٍ كوني شامل. فهل ما فعله حاكم مردان يشبه في شيء منه هذا النمط، حيث انه من ذاته بدأ، ليقول سيرة تجمع اناساً حطّمهم القدر والسلطة والمجتمع؟

من البداية اذن تتفتح آفاق النص الشعري في «يعود وحده ويغلق الباب». آفاق تنطلق من رغبة /امنيات في ان يكف الله عن تحريم الاحلام والسعي الى تحقيقها، عبر الشعر الذي هو «خير وسيلة/ لملاقاة الله» (ص ٦٠)، وعبر تفجير الذات من الدخل لتطفو على الكلام أهازيج البحث عن اجتراح معجزة ما/ لأتنشّق زفرة النجاة بأعجوبة» (ص ٧٤).

طوال المجموعة، يتراءى هذا «الأمس الرغيد»، أحياناً بعنف الباحث عن خلاص من ازماته والمآسي، عبر استحضاره وكشفه بوقائعه الثابتة في مخيلة الشاعر، وفي ذاكرته أيضاً، وأحياناً اخرى بهدوء الطالع من رعشة الحنين وافتقاد المكان، والزمان معاً. وطوال المجموعة ايضاً، يرتسم الشاعر «مشدوهاً بالحياة» (ص ٤٣) او ربما شبيهاً بالغريب الذي «وحده /يعرف /أين /تقع /الأخطاء...» (ص ٤٩). وعلى الرغم من ذلك، فان في النصوص المتلاحقة في سرديتها الشاعرية المرهفة، ثمة ما يدعو الى كشف انكسار الذات امام أرض هي «بيضة/ لن تُفقّس أبداً»، فأبناؤها «تساقطت أصابعهم/ من كثرما لوّحوا/ للسفن المبحرة/ في مياه شربتها الحيتان» (ص ٦١). بل هي أرض لوطن يسأل الشاعر عنه: «بعد... أين؟/ الكلمة نفسها/ تصلح للحديث عن الوطن»، وفجأة يقول: «الوطن! من قال ذلك/ فليقف ثلاثين عاماً على رجل واحدة/ في المنفى...» (ص ١٩).

لعل قصيدة «يعود وحده ويغلق الباب» (ص ٢٩ ـ ٣٩) تختصر كل المعاناة التي عاشها الشاعر. اقول معاناة؟ ربما لم تكن هذه هي الحالة التي عرفها. ربما كانت مجرد تعبير يأتي في لحظة القراءة المتأنية لقصيدة (وبالتالي للمجموعة ككل) تفضح الشاعر، تفضح ما فيه، وان كان النص المقصود هنا يتوق الى المستقبل، يرمي فيه وعليه كل «الأمنيات» ـ الأحلام، حيث ان كل مقطع يبدأ بكلمة «غداً»، فاذ بهذه الكلمة تبرز كمفتاح سري يفسح المجال امام القارىء للعودة الى ماضي الشاعر، اي الى هذا «الأمس الرغيد» (مع ان التعبير هنا يدل على أمس الحياة في المكان الأول) في أزقة الذكريات القليلة، في أحياء الندم على زمن مضى، وهو يمضي في القهر والابتعاد. ليس الندم فقط، واعني به الحسرة والانزعاج بزمن لم يتوافق مع الرغبات. فأحياناً كنت أشعر أن ثمة غضباً دفيناً في أعماق التعابير ضد كل هذا الاذلال والارغام على الابتعاد والتغرّب. «غداً»، تلك الصورة التي تختزل فرح التمني، فرح أحلام لا تغتفر» (ص ٥١) وهي تنكسر على حافة الوهم.

تفاصيل يومية لمنفى قسري

ماذا تقول القصيدة؟

كأنها لكثرة ما تريد قوله، تبدو عاجزة عن استيعاب الأمنيات الضائعة. وعن الاستمرار في تصنيف رغبات الطفل الذي كانه الشاعر. خصوصاً وانه بقدر ما يغرف من الماضي كل «المحرمات» التي واجهت طفولته وأعاقته عن فعل التمرد، بقدر ما يؤكد الحصول عليها «غداً»، بدون ان ينتبه الى ان فعل الكتابة هنا يثبت حرية التمرد، ويجعله «عالياً عالياً (...)/ كأنني طير/ وكأنه السماء مقلوبة...» (ص ٣٢).

أحياناً كنت أقول انه لا يمكن للقصيدة ان تتحول الى حكاية. كنت أعتقد انها يجب ان تبقى أقوى في التعبير وأجمل في ذهابها العنيف الى الجهة الأخرى من الذات. واحياناً أراها حكاية، مجرد حكاية، لكنها مكتوبة بدم القلب، كما قال الياس ابو شبكة، ومفتوحة على مختلف الاحتمالات. هنا، في هذه القصيدة ـ المحور، في هذا النص المفتوح على ذات الشاعر، حيث يشعر «بعري/ كعري المغتصبة/ وغربة/ كغربة آدم (...)» (ص ٥١)، وحيث تعرفه القابلة (الا يمكن ان تكون اشارة الى المجتمع الأشمل) «اول الضحايا» وان كان هو يعرفها «اول الجلادين»(ص ٤٢)، اذن في هذه القصيدة ـ المحور، يتجلّى دم القلب النازف في شريط يرسم بالأبيض والأسود معالم الأمس المعجوق بالمحرمات التي دفعته الى الخروج منه. وهي ربما ليست محرمات تنتج عن مفهوم القمع، كما قد يعتقد بعضهم، حتى ولو كان القمع، بشكله العام، سبب انكسار هذا الأمس في لحظة المنفى. انما ثمة واقع يوحي لإنسان يريد اشياء لا يستطيع الحصول عليها: «غداً وغداً وغداً/ أبحث عما أضعته/ خرجية العيد/ تلك الطفولة» (ص ٣٩). ولكن: متى سيأتي هذا الغد؟

لماذا التوقف طويلاً عند هذه القصيدة؟ هل لأنها مجرد انعكاس لذات الشاعر؟ وماذا عن بقية القصائد؟

ثم لم لا؟ أليس الشعر «شيء داخلي في ذات الشاعر»، كما يقول الانكليزي جون كيتس؟ كل المجموعة تحمل ذات الشاعر. لكن المسألة ليست هنا فقط. فالقصيدة قد تشكل خلاصة المجموعة. والمجموعة الثانية، في استكمالها سيرة حاكم مردان الشعرية، تحمل دلالات الرغبة الدفينة في الانعتاق من واقع أليم و«خلق واقع مواز له او بديل منه يمثله النص». أفلا يبحث الشاعر عن لحظة صفاء؟ انه يقول: «ليس لراحة ان تشيلني» (ص ٤٦). □



ناقد ومنقود

مقالات الصادق النيهوم

الدليل العجيب

رد
عبد الرحمن علي فلاح
كاتب من البحرين

■ في مقالة «إقامة العدل أم إقامة الشعائر؟!» الذي نشرته مجلة «الناقد» العدد ٥٧ آذار/مارس ١٩٩٣م أثار الأستاذ الصادق النيهوم قضية على جانب كبير من الأهمية والخطورة، وقد ظننا أن البحث فيها قد وصل إلى نهايته، وأنه لا زيادة لمستزيد، ولا تعقيب لمعقب، هذه القضية هي «أُمِّية الرسول» صلى الله عليه وسلم، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن عالماً بالقراءة والكتابة وأن من بين معجزاته الكثيرة أنه كان أمياً، ولو كان غير ذلك لسهل اتهامه بأن ما جاء به من قرآن ما هو إلا أساطير الأوّلين كتبها وادّعى أنها وحي من ربه..

الجديد الذي يقدمه الأستاذ الصادق النيهوم في هذه القضية هو: «أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان عالماً بالقراءة والكتابة وأنه لو كان غير ذلك لما اتهمه القريشيون بأنه «يؤلف» القرآن، وهي تهمة ـ كما يقول النيهوم ـ كان من شأنها أن تبدو مستحيلة ومضحكة ـ لو أن الرسول كان حقاً لا يحسن القراءة والكتابة» [«الناقد»/ ص ٥].

القضية كما يقول عنها الصادق النيهوم: «مشكلة هذه القصة المريبة، أنها قصة يصعب إثبات زيفها بوسائل المنطق. فلا أحد يستطيع أن يؤكد أن الحادثة لم تقع، ولا أحد يستطيع أن ينكر أن الله على كل شيء قدير» [«الناقد»/ ص ٤].

الصادق النيهوم يؤكد بهذا أن محاولته محكوم عليها بالفشل، وأنها في حكم المستحيلة إن لم تكن مستحيلة فعلاً فإن إجماع المفسرين في جميع العصور على أن فعل «إقرأ» يعني فعل القراءة ولا يعني شيئاً آخر، يجعل مهمة الكاتب مستحيلة، بل إنه يعترف أنه ليس في قدرة المنطق بوسائله المتعددة أن يدحض هذه القصة ويثبت عكسها، ويزيد في التأكيد بقوله: «فلا أحد يستطيع أن يؤكد أن الحادثة لم تقع، ولا أحد يستطيع أن ينكر أن الله على كل شيء قدير» [المصدر نفسه ص ٤].

كل هذا اليقين والثبوت يحاول أن يدحضه الصادق النيهوم بتفسير كلمة «إقرأ» على أنها تعني الإعلام والبلاغ والمجاهرة بينما تأتي كلمة «يتلو» لتؤكد على أن الرسول كان عالماً بالقراءة والكتابة، ونحن إذا سلمنا معه بهذا المعنى لكلمة «يتلو» حيث يقول: «والملاحظ أن قوله (الله): «يتلو عليهم آياته ويعلمهم الكتاب والحكمة» هو شهادة صريحة بأن الرسول لم يكن يحسن القراءة فحسب، بل كان معلماً ومحاضراً. فالمصدر (ت ل ا) يعني حرفياً [قرأ بصوت مسموع] ـ [«الناقد»/ ص ٥].

حين نسلم معه بهذا فإننا نقول له ماذا تفعل بقوله تعالى: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون» [العنكبوت/٤٨] ويقول علماء اللغة: «أن «من» للنص على عموم نفي ما بعدها» [المصحف الميسر/الشيخ عبد الجليل عيسى/ص ٥٢٧].

فعبارة «من كتاب» تعني أن الرسول لم يكن يعرف القراءة فهو لم يقرأ أي كتاب بل أي شيء مكتوب، ولو كان كذلك «لارتاب المبطلون» أي المعاندون لرسول الله، أي لو كان يعرف القراءة والكتابة لما وجد الكفار أية صعوبة في اتهامه بأنه ينقل ما يأتيهم به من كلام من الأمم صاحبة الرسالات.

وإذا فسرنا فعل «يتلو» كما فسّره الأستاذ النيهوم لقلنا أن الحق سبحانه وتعالى ينفي عن رسوله معرفته للقراءة والكتابة، وأن هذه الأمية هي إحدى معجزات الرسول فهو رغم أنّه أمّي لا يعرف القراءة ولا الكتابة إلا أنه جاءهم بكتاب معجز لا يستطيع البشر أن يأتوا بشيء يسير من مثله ولو كان الجن لهم ظهيراً.

ولقد جاء في القرآن أيضاً قوله تعالى: «وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا. قل أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض انه كان غفورا رحيما» [الفرقان/٥ و ٦].

ومجيء فعل الكتابة على هذا الشكل «اكتتبها» أي كلّف من يقوم بالكتابة له، ولو كان يعلم الكتابة لقال الله تعالى: «كتبها» ولم يقل سبحانه «اكتتبها». وحينما نربط هذه الآية بالآية التي سبقت من سورة العنكبوت التي تنفي عن الرسول القراءة والكتابة في وضوح لا مجال للشك فيه، نستطيع أن نؤكد على أن الرسول كان أمياً لا يعرف

القراءة والكتابة. ولم يكن هذا في حق رسول الله انتقاصاً من عظمته بل كان دليلاً على نبوته، وكان دليلاً أيضاً على أن هذا الكتاب المعجز هو من عند الله تعالى لم يسبق لرسول الله عليه الصلاة والسلام أن قرأ كتاباً قبله.

إضافة إلى هذا فإن الرسول الكريم اتخذ لنفسه كتّاباً يكتبون الوحي له. ولم يذكر التاريخ الصادق أنه صلى الله عليه وسلم قام بكتابة الوحي بنفسه، ولو كان عالماً بالقراءة والكتابة لفعل ذلك ولو لمرة واحدة، ولكن لم يؤثر عنه ذلك. وأيضاً فإنه لما عقد الصلح مع قريش في «صلح الحديبية» وجاء في بداية العقد: «هذا ما صالح عليه محمد رسول الله»، احتج مندوب قريش، وقال: لو علمنا أنك رسول الله ما قاتلناك، فقال رسول الله للإمام عليّ رضي الله عنه - وكان يقوم بالكتابة - أمح كلمة رسول الله.. فأبى عليّ ذلك، فطلب رسول الله من عليّ أن يريه الكلمة، فدلّه عليها، فقام رسول الله بإزالتها. ولو كان رسول الله يعرف القراءة لما طلب من الإمام عليّ أن يدلّه على الكلمة.

إن الجهد الذي بذله الأستاذ الصادق النيهوم جهد مشكور ولكنه تهاوى أمام النصوص الصريحة التي تؤكد على عدم معرفة الرسول بالقراءة والكتابة..

كلمة أخيرة، وهي أن الأستاذ النيهوم اتّخذ من اتهام قريش لرسول الله، «بأنه يؤلف القرآن» دليلاً على معرفة الرسول بالقراءة، وهذا عجيب فالاتهام لا يقوم هنا دليلاً على إثبات القراءة في حق رسول الله ولو كان هذا الاستنتاج صحيحاً، لقلنا أن اتهام قريش لرسول الله بأنه ساحر، وشاعر، وكاهن، ومجنون دليل على أن الرسول كان واحداً من هؤلاء - وحاشاه أن يكون كذلك.

ان الأستاذ النيهوم رغم الجهد الذي بذله في إثبات دعواه قد فاته التوفيق والسداد، واتهامه المفسرين وعلماء الأمة بالتزوير وهم - سلفنا الصالح - تهمة لا تقوم على أساس، ونسأل الله تعالى لنا وله حسن العمل.. □

سلف غير صالح

تعليق

الصادق النيهوم

■ الأصل في القول بأن الرسول محمداً عليه السلام، لم يكن يحسن القراءة والكتابة، هو اعتقاد المفسرين المسلمين بأن التوراة والانجيل يبشران بظهور نبي صفته أنه لا يقرأ ولا يكتب، طبقاً لقول القرآن: «الذين يتبعون الرسول النبي الأمّي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل» [سورة الأعراف/١٥٧].

والمشكلة - كما ترى - ناجمة كلها عن تفسير كلمة [أمّي] التي يصر المفسرون على أنها تعني: [لا يقرأ ولا يكتب]. فالواقع أن هذا التفسير مختلق من أساسه، وخارج عن مفهوم الكلمة في قاموس القرآن، وفي أصلها اللغوي معاً. فالقرآن يقول في سورة آل عمران: «وقل للذين أوتوا الكتاب والأمّيين»[٢٠]. وهي إشارة واضحة إلى أن [الأميين] هم غير اليهود والنصارى، وليس هم الذين لا يحسنون القراءة والكتابة، لأن هذه الصفة تلحق بمعظم أهل الكتاب أنفسهم.

وفي سورة آل عمران أيضاً، يعلن القرآن عن مبدأ اليهود في عدم الالتزام بأداء الأمانة لغير اليهود بقوله: «ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل» [٧٥]. أي لا نلتزم تجاه غير اليهود، وليس لا نلتزم تجاه من لا يعرف القراءة والكتابة.

أما في اللغة، فإن كلمة [أميّ] وردت في جميع اللهجات السامية مشتقة من [أمّ] بتشديد الميم، ومعناها الأصل والمنبع. فإذا نسبت الصفة إلى المفرد، تصبح [أميّ] من [أمّة]. وإذا نسبتها إلى الجمع، تصبح [أممي] من [أمم]. وهي الصيغة التي وردت في التوراة بمعنى [من غير اليهود]. والثابت أن الكلمة لا علاقة لها بالعجز عن القراءة والكتابة، ولا يستقيم تطويعها لإيراد هذا المعنى إلا من باب التحريف المتعمد.

وبشأن قول القرآن في سورة العنكبوت: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب، ولا تخطه بيمينك، إذاً لارتاب المبطلون» [٤٨]. فقد فسّره السيوطي بقوله، لو كان الرسول قارئاً كاتباً، لشك فيه اليهود الذين يعرفون من نص التوراة، أن النبي المبعوث «أميّ لا يقرأ ولا يكتب». وهو تفسير قائم على الاعتقاد الخاطيء بأن التوراةوالإنجيل يحويان نصاً يثبت أن النبي المذكور (لا يحسن القراءة والكتابة)، رغم أن مثل هذا النص غير موجود في أي من الكتابين المقدسين أصلاً.

والواقع أن السيوطي بسبب سوء فهمه لكلمة [النبي الأمي]، سارع إلى تفسير قوله تعالى: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب»، باعتباره دليلاً على أن الرسول لم يكن يحسن القراءة. وقد قال مؤكداً: «في هذه الآية دليل على أنه صلى الله عليه وسلم كان أميّاً لا يقرأ ولا يكتب. وفيها رد على من زعم أنه كتب».

الآية نفسها لا تحتمل شيئا من هذا التفسير. فقوله تعالى: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب، ولا تخطه بيمينك، اذا لارتاب المبطلون»، نص يتوقف فهمه على تحديد معنى كلمة [كتاب] التي تعني هنا التوراة والانجيل. فالنص لا ينكر أن الرسول محمداً كان يقرأ ويكتب، بل ينكر أنه كان يهودياً أو نصرانياً، لأنه لو كان كذلك، لأصبحت رسالته انقلاباً معادياً ضد هاتين الديانتين، مما يفجر دواعي الريبة والنزاع. ولهذا السبب، بدأت الآية بقوله: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد، ونحن له مسلمون» [العنكبوت/٤٦]. فالآية - كما ترى - تتوجه لإقرار قاعدة إسلامية هامة، تقوم على احتواء الخلاف بين الديانات، وليست مجرد إعلان عن عجز الرسول عن القراءة.

بالنسبة لقولك أن كلمة [اكتتبها] تعني: «كلّف من يقوم بالكتابة له»، فإنه خطأ ظاهر. والصحيح [استكتب]. أما اكتتب فهي صيغة من افتعل، تعني أنه شخصياً قام بإجراء الفعل.

وعن القصة التي ترويها بشأن ما حدث في صلح الحديبية، لا بد أن أقول لك، أن علياً لا يرفض أمراً صادراً عن الرسول، ولا يعني ترديد مثل هذه القصص في كتب [السلف الصالح]، سوى أنه سلف لم يكن كله صالحاً جداً. □



ناقد ومنقود

ليس كل أحمر طربوشاً

ردعلى مقالة الدكتور زياد منى «اسرائيل في جزيرة العرب» في العدد ٥٩ ايار / مايو ١٩٩٣

محمد كمال اللبواني
سورية

■ ليس المطلوب البحث عن صرعة جديدة، أو زيادة التشويش على تاريخ شوهته كثيراً، وكثيراً جداً، النزعات الأيديولوجية المختلفة. بل المطلوب إيجاد وعي متوازن ومعقول (علمي)، بتاريخ ما يزال إلى الآن يشكل ضغطاً هائلاً على الحاضر.. إن تجلى هذا الضغط بشكله السياسي العسكري، أو الثقافي العقلي.

فعلم التاريخ علم شمولي، يحتاج فيه إلى دراية عامة في مختلف علوم اللانسان، وفي نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية (العقلية منها أو اللغوية أو الفنية الجمالية، أو المعيارية الإخلاقية «الدينية»...)، لأن النظر إلى التاريخ، أو إعادة رسمه، بالاعتماد على جانب واحد (جغرافي، أو لغوي مثلاً) سيوقع في الكثير من الإنحرافات التي تتناقض بشكل صريح مع السياقات الأخرى.

وبالنظر إلى أنّ تاريخ هذه المنطقة ما يزال مجهولاً، بسبب اعتماد سكانها القدماء التدوين على الورق أو الجلود أو الألواح الفخارية، بواسطة الاصبغة. مما أدى إلى اندثار كافة الوثائق التي تنير تراثاً حضارياً هائلاً لمنطقة ذات أهمية خاصة في العالم، وتصبح عملية إضاءة ذلك التاريخ، عملية معقدة وغير دقيقة، وتعتمد على التحليل أكثر من التوثيق، والاستنتاج المنطقي أكثر من اليقين العلمي.

فقد وقَعت الحركة الثقافية العربية في الخطأ القائل بأن الصهيونية بنت ذلك التاريخ، فذهبت إليه تحاربه وتعيث فيه فساداً، ولم تدرك أنّ الصهيونية كانت وما تزال بنت الامبريالية، وهي شكل بالغ السوء من أشكال استغلال التاريخ، وأشكال استهلاكه. وهي على كل حال ليست الوحيدة في ذلك، أو لم تعد الوحيدة، بالنظر إلى شيوع ذلك النمط من تسييس التاريخ وتوظيفه (بمعنى آخر: تشويهه) في خدمة أهداف أنانية عُصبويّة قومانية أو طائفية، والزّجّ به في الصراع السياسي الاقتصادي المعاصر، الذي لا يربطه شيء بذلك التاريخ والذي كان من المفروض أن يبقى تراثاً عاماً يسجل تجارب إنسانية لا يمكن أن تتكرر، وبطريقة علمية محايدة، وأن يبقى في منأى عن القراءات البراغماتية-الأيديولوجية، أو القراءات التقديسية التعبدية العصبوية الدوغمائية، لتاريخ يشكل جزءاً أساسياً من تاريخ العالم الذي دان أغلبه بديانات وُلدت في سياق أحداثه ومجرياته. لذلك وجدتُ أنه من الضروري تقديم صورة أخرى بديلة (ولو كانت متواضعة) عن ذلك التاريخ تعتمد أساساً، ليس على الجغرافيا أو اللغة، بل على السياق الفلسفي الديني العقلي المعرفي (الحضاري)، مقروناً بالتواريخ والأحداث الأكثر يقينية وتوثيقاً، ومطبقاً على الواقع الاقتصادي الجغرافي أو (التحتي ـ التاريخي).

وقبل أن أعرض وجهة نظري الموازية المختزلة بشدة، لا بد أن أؤكد على الإنجاز الهام الذي حققه بحث زياد منى، وهو البرهان على (صلة ما) بين إسرائيل (الشعب) الذي سكن أرض كنعان في حقبة ما، وبين القبائل العربية البدوية التي كانت تتجول في أرجاء جزيرة العرب، وبشكل خاص تلك التي ضاقت فيها الظروف ودفعتها إلى النزوح نحو الشمال والتفكير باستيطان مناطق أكثر خصباً. وهذا الأمر منطقي ومقبول، تؤكده حقيقة أن اللغتين العبرية والعربية توأمتان. ولست مضطراً إلى الإنغماس في اللعبة اللفظية أو التحويرية للكلمات والأسماء، ولا أجيدها. والتي كانت تشبه في مراحل ما، المنطق الذي يقول بأن كل أحمر طربوش، والتي لا يمكن اعتبارها منهجاً علمياً بأي حال من الأحوال، مهما تساهلنا بحقوق العلم، وتعاطفنا ايديولوجياً مع الفكرة، أو أغوتنا العناوين الطنانة، والكلمات المثيرة، أو الاكتشافات العجيبة... لأن الانجرار وراء ذلك سيجعلنا نقدّم سَلَطةً تاريخيّة جغرافية على مائدة الحاضر الشره جداً لأكل تاريخه والتضحية بكل وعي إنساني حضاري به.. وأنا أستغرب السبب الذي يجعل الكتاب المقدس (والذي هو تسجيل أسطوري لتراث شعب في حقبة تاريخية طويلة) يتآمر على تزوير خطير في الجغرافيا بحيث يقلب الأماكن بين عسير ومصر، دون أن يصطدم بالفروق الهائلة بينهما.

وكذلك أستغرب المنفعة المرجوة من وراء عملية التزوير الرهيبة تلك.. لأن العقل الأسطوري كما سنلاحظ، لا يبتعد كثيراً عن الحقيقة إلّا بقدر سعيه للمنفعة. فهو قد يخلط بين الحقيقة وتوظيفها، ويُغلّب المصلحة على الأمانة، فهو عقل إستعمالي، وليس عقلاً تسجيلياً توثيقياً مجرداً عمن يستخدمه.

كما أنني أستغرب ذلك التشكيك المفرط وغير المبرر (إلّا بالحاجة إلى دعم وجهة نظر ضعيفة) بشخصيات وحوادث هامة، تلغي الجزء الأهم من الكتاب المقدس: أقصد دور اختلاط الثقافات في ولادة الديانة اليهودية (الثقافة المصرية المتزاوجة مع البدوية ثم الكنعانية ثم البابلية والفارسية) لأن اختلاطاً آخر لليهودية مع الهيلينية ستتولد عنه المسيحية في فترة لاحقة. وبشكل خاص أعترض على التشكيك بشخصية موسى المحورية في النص التوارتي، والواقعية لدرجة مكنت فرويد من تحليلها، كذلك بالوصف الدقيق لخط سير الرحلة التي قاد موسى جماعته فيها، وقبله بالوصف الأدق للكوارث التي كانت تهدد الحضارة المصرية (من فيضان وجراد.. وما شابه)، وصولاً إلى فكرة التوحيد المأخوذة عن المصرية، والممزوجة بطريقة فجة مع البدوية ثم مع الديانة الكنعانية، والتي لم تصل إلى درجة من الانسجام إلّا بعد ثورات دينية فلسفية عديدة داخل تلك المنظومة كان آخرها الإسلام.

لننتقل بعد ذلك إلى تقديم وجهة نظر بديلة، تحليلية هي الأخرى، لكنها لا تعتمد تحليلاً لغوياً إسمياً لفظياً، بل تعتمد تحليلاً فلسفياً فكرياً للسياق التطوري العائد للأفكار والمعتقدات الدينية المتعلقة بما انتهت إليه الديانة اليهودية.

في نهاية العصر الجليدي الأخير حوالى ٨٠٠٠ سنة قبل الميلاد، وإثر انحسار الثلوج نحو الشمال، حدثت هجرات سكانية واسعة في العالم القديم، وتمازجت شعوب العصر الحجري الأول التي كانت قد بدأت باستعمال الزراعة وتدجين الحيوانات. وقامت حضارة بلاد الرافدين على تمازج الشعوب القادمة من الغرب (السامية) مع القادمة من الشرق، وأسست أقدم مدنيّة معروفة (السومرية ـ الأكادية) التي وصلت إلى ذروتها في القرن الثالث قبل الميلاد عندما حكم ملوك الأسرة الثالثة لأور.

وكان استقرار أنظمة الحكم (المدنية) الوليدة يقوم اقتصادياً على استقرار الانتاج الزراعي، وسياسياً على قدرة الأسر الحاكمة على فرض الطاعة، وثقافياً على فعالية الدين السائد في توليد الايمان به والالتزام بشعائره، وعسكرياً على نتيجة الصراع مع الممالك المجاورة، أو مع القبائل المتنقلة التي ما تزال تعيش على الرعي والصيد والغزو، أي التي ما تزال في طور التشكيلة البدائية. وقد عبرت أسطورة هابيل وقابيل أو ما شابهها عن هذا الصراع، كما جسدت آلهة هذه الشعوب بطريقة أسطورية معاناتها ونمط حياتها

ومعارفها.. فكان إنليل إله الفضاء حصيلة (تزاوج أو صراع) آن إله السماء وإنكي إله الأرض، وكان النظام الكوني أو (الحضارة التي تجاوزت العلاقات الوحشية) مهدداً دائماً بقوى العماء (الأفعى الكبيرة البدئية) بسبب أخطاء البشر وآثامهم، والتي كادت أن تنجح وتقضي على الوجود الإنساني (الحضاري) عندما أرسلت الطوفان. إلاّ أن إنساناً واحداً قد نجا بأعجوبة هو زيدوز في النص السومري، وأوتنا بيشيم في النص الأكادي. وكانت عينانا ثم عشتارت آلهة تجسد الزواج بين السماء والأرض، بين الخير والشر، بين قوى الحب وقوى الكره. فقد تركت السماء ونزلت إلى الأرض وتزوجت من الراعي ديموزي وجعلت منه ملكاً. وشعرت بنتيجة ذلك النزول بسعادة كبيرة، قررت على إثرها الاستمرار في النزول إلى العالم السفلي، حيث كانت مملكة أختها ايرشكجال، لكن استمرار سقوطها وراء المتع، وإمعانها في اللذة، كانا يفقدانها حليّها وقلائدها وبالتالي قدراتها حتى وقعت أخيراً فريسة سهلة بأيدي الأنوناك (جنود مملكة الجحيم) الذين حوّلوها إلى جثة هامدة بأمر من أختها. لكن آن إله السماء لم يرض بانتصار الشر على الخير وموت عشتار، فأرسل لها غذاء الحياة وماء الحياة لتحيا بهما جثتها، فعادت إلى الحياة إلاّ أنها بقيت بدون قدراتها، فلم تتمكن من مغادرة الجحيم إلاّ برفقة الشياطين الذين قرروا افتداءها بزوجها ديموزي أو (تموز في النص الأكادي) الذي اقتيدا إلى العالم الأسفل. ومع ذلك استطاعت عشتارت أن تفتديه بأخته ستة أشهر من كل عام...

وبقي الملوك حصيلة زواج بين الآلهة والبشر (الجبابرة)، كما كانوا يعيشون مع الآلهة في علاقة حميمة في الجنة الأسطورية حيث توجد شجرة الحياة وماء الحياة، ومع ذلك كان عليهم أن يموتوا بسبب جرائم شعوبهم. وقد أخفق ملك أوردوك الأسطوري (جلقامش) في اكتساب الخلود، واستمر الصراع بين قوى العماء وقوى الحياة، بين تعامة ومردوخ، أو بين بعل وموت، في عصور الحثيين والكنعانيين (أي بين استمرار الحياة الاجتماعية المدنية، وبين انفراطها وسيادة الوحشية)..

ففي الحضارات النهرية كانت قوى العماء تتغلب ستة أشهر لتعود قوى الحياة وتسود ستة أشهر بعدها، أمّا في الحضارات البعلية فان دورة المناخ جعلت آلهة تلك الشعوب تموت سبع سنوات، ثم تعاود الحياة (سبع بقرات عجاف وسبع بقرات سمان) فكان بعل سيد الأرض وساقيها يأتي بعد تحرره راكباً الغيوم مطلقاً أمامه البرق جارّاً وراءه الرياح، وكان عرشه في قمم جبل الشيخ.

وفي حوالى ١٧٠٠ ق. م، وبعد مرحلة من التفكك والإنهيار استطاع حورابي (الملك العموري) في بابل توحيد الامبراطورية وإعادة مجدها، وحُكْمها بشريعته المشهورة، ثم استطاع العموريون (نصف الرحل والزراع بالتناوب) مد نفوذهم إلى فلسطين التي كانت تقوم فيها حضارة من العصر البرونزي تعود إلى ٣٠٠٠ ق. م لشعوب سامية ذكرتهم التوراة باسم الكنعانيين، والذين كانت لهم مبادلات مع مصر وبلاد الرافدين. وقد شهد ذلك العصر تحركات بشرية واسعة، وتعرضت الحضارات لغزوات عنيفة من قبل الرحل، على شكل موجات، وتكررت هذه الظاهرة في القرون الأخيرة من الألف الثانية قبل الميلاد، وبسبب ذلك قام توتر وتناحر وتحاور بين ديانات الخصب والزراعة والمزدهرة على الشاطىء السوري، وبين ديانات الرحل الرعاة، السماوية، المنتشرة في البادية.

وبنتيجة احتكاك الحضارة المصرية بالحضارة السومرية، حدثت تحول حقيقي في مسار الحضارة المصرية التي استعارت فن بناء القرميد والسفن (نوح)، وأهم من ذلك الكتابة التي ظهرت في مصر بدون مقدمات منذ حكم الأسرة الأولى ٣٠٠٠ ق. م. وخلافاً للحضارة السومرية ـ الأكادية المهتزة بعنف، كانت الحضارة المصرية مستقرة ومحمية بالصحراء والبحار ومتحدة حول النيل شريان حياتها الرئيسي. ومنذ أن تأسست المملكة الفرعونية على يد الملك مينا، القادم من الجنوب، أصبح التاريخ المصري تكراراً لذاته، وأصبح الفرعون إلهاً يمثل هذه الجماعة ويعبر عن وجودها ونظامها، وساد فيها نظام ديني وتركيب رمزي أسطوري مستقر إلى أبعد الحدود... إلى أن حمل الهكسوس الغزاة، الذين يجيدون استعمال الأقواس وركوب العربات التي تجرها الخيول، بعض الآلهة السورية معهم في منتصف الألف الثاني قبل الميلاد. وبعد حروب التحرير ضدهم تعلم المصريون أن يهتموا بفلسطين، وأن يخضعوها، وبنتيجة هذا الاحتكاك الكبير مع الثقافة القادمة من آسيا، حدثت ثورة العمارنة ١٣٥٠ ق. م، وتم إعلاء أتون بدل أمون (الاسم الذي يردد في نهاية الآيات التوارتية) وأصبحت الشمس إلهاً وحيداً، وقام لاهوت أخناتون على التوحيد الذي استمد مشروعيته من ثبات واستقرار الحضارة المصرية حول النيل الذي في الأرض، وتحت الشمس التي في السماء.

أصبحت فلسطين، المعبر البري الوحيد بين القارتين، مركزاً للامتزاج الحضاري وساحة للحروب، إضافة إلى اعتمادها على مواسم الأمطار المتقلبة جداً، فلم تقم فيها حضارة قوية، لصغرها وانحسارها بين البحر والصحراء، ولعدم استقرار انتاجها، ولتعرضها للهيمنة من قبل جاراتها القوية، أو لغزوات البدو (العرب) الذين كانوا يعبرون الاردن (النهر الفاصل بين الصحراء وأرض الخصب). وسيبقى للخوض في مياه ذلك النهر دلالة رمزية كبيرة، تعني الطهارة، وتجسد تحول الجماعات (العربية) العابرة (العبرانيين) من الهمجية إلى المدنية، ومن عبادة آلهتها الوثنية القبلية إلى عبادة آلهة الخصب والزراعة، بالطريقة نفسها التي تحول فيها يعقوب إلى عبادة الإله السوري إيل بعد عبوره النهر، فأصبح إسمه بطل إيل = (إسرائيل).

وكانت جماعة من مصر، قد عرفت الإصلاح الديني لأخناتون، ثم عانت كثيراً من آثار الثورة المضادة والأزمات التي رافقت الاضطراب الاجتماعي (أي المصائب الكثيرة التي ضربت أرض وشعب مصر، اذا استعملنا لغة التوراة) قد قررت الخروج إلى أرض جديدة. ومن الجائز أن تكون فكرة الخروج هذه قد جاء بها زعيم من أتباع أخناتون كان قد هرب إلى صحراء مدين، وعاش فيها حياة البداوة وتعرف على أرض كنعان، وخبر طريق الوصول إليها، وربما كانت هذه الفكرة تعبيراً عن حلم القبائل التي عاش معها في منفاه، أو عن تجارب قبائل أخرى سبقتها إلى استيطان تلك الأرض الخصبة التي تفيض لبناً وعسلاً أو التي (يعتني بها الرب إلهك) ويعطي (مطر أرضكم في حينه) (تثنية ١١ ـ ١٢ و١٤)، بقيادة هذا الزعيم موسى الذي (كان عظيماً جداً في أرض مصر عيون عبيد فرعون وعيون الشعب) (خروج ١١ ـ ٣). وموسى هذا أغلب الظن أنه ولد في فترة حكم باني مدينتي رمسيس وبيقوم (١٣٠١ ـ ١٢٢٥ ق. م) أي رمسيس الثاني، وأن الفرعون الذي حكم مصر بعد الانقلاب هو منتباخ، الذي يذكر نصب العام الخامس له إسرائيل كجماعة إنسانية انتصر عليها ومحاها ولم يعد لها أثر بعد حملة قام بها على فلسطين، وبقية حكاية موسى قد حدثت في عصر خليفة منتباخ الذي مات في العام العاشر لحكمه وجثته المحنطة يبدو أنها قد تشوهت كثيراً قبل تحنيطها.

وقد استطاع موسى الخروج بجماعة من المضطهدين والعبيد والثوار يقدر عددهم بالألوف ممن كانوا يعرفونه ويثقون به، ساعياً بهم نحو مكان آخر يستطيعون العيش فيه بعيداً عن الظلم والعبودية، وتحولت قصة تلك الرحلة المريرة إلى أسطورة امتزج فيها الهروب من البؤس مع الحلم بالسعادة شبه المستحيلة، وأصبحت معاناة طريقها نحو الحلم مادتها الملحمية الأساسية... فمن الثقافات التي خرجت بها الجماعة، ومن تناقضاتها الداخلية (حيث لم يكن يوحدها سوى الحلم الذي أصبح موسى وسيلته الوحيدة) ومن صراعاتها الخارجية، تشكلت منظومة متكاملة أصبحت بدورها تشكل مادة الوحي الذي نزل على موسى، القائد الاسطوري الخارق الذي عرف كيف ينجو بجماعته من جنود فرعون، بعبوره أحد الممرات الصخرية الضحلة، التي كان يتلمس صخورها بعصاه، والتي تفصل بين خليج السويس والبحيرات المُرَّة، والتي لا يعرفها إلاّ مَنْ خبر المنطقة جيداً، ولا يمكن عبورها إلا في أوقات الجزر البحري فقط. فكانت نتيجة تلك النجاة السحرية أن أصبح موسى قادراً على الاتصال بقوى الغيب. وقد تكون



ناقد ومنقود

تلك الممرات قد غُمرت نهائياً أو أزيلت لضرورات الملاحة البحرية، لكن الغريب أن يعود الجنرال شارون ويعبرها باتجاه معكوس بعد آلاف السنين ويتسبب في حصار الجيش الثالث المصري وتغيير مجرى حرب ١٩٧٣.

وقد نظم موسى جماعته، وفق نظام جديد (الوصايا) التي هي صورة عن شريعة حمورابي، والتي كانت تكتب على ألواح فخاربة وتوزع على المقاطعات، فأصبحت تلك الألواح جزءاً من رسالة السماء إلى موسى، ولا عجب إذا أصبحت هذه الشريعة نفسها، حكمة عيسى، ثم الصراط المستقيم في القرآن.

موسى الأمير، صاحب الدعوة الأخلاقية الحضارية، الهارب من الظلم، لم يكن يقبل بالعودة للوحشية، ولم يتمكن من دخول أرض كنعان سلماً، كما كان يحاول. فقد اضطر للسير بجماعته بعيداً في الصحراء نحو الجنوب في منطقة قاحلة وعرة (التيه) متحملاً تذمرهم ومللهم، وربما لم تسعفه الوسيلة، أو ربما كان من الضروري فناء جيل بكامله تندثر معه ثقافة رفيعة، ليحل محله جيل جديد لا يعرف إلاّ شظف العيش وخشونة الصحراء، لذلك كان الانقلاب الذي قاده يوشع على موسى يعني تغيير الكثير جداً في سلوك و أخلاق جماعة موسى، وآلهتها وكلام وحيها أيضاً، فالجماعة التي شاركت البدو حياتهم وحاولت تقليدهم، ابتدعت لنفسها أنساباً تفاخرهم بها، ووسيلة للتحالف السياسي معهم، فالنسب في القبيلة هو أساس الوحدة، والجماعة الهجينة التي خرجت مع موسى، أدركت حاجتها إلى النسب بعد اضطرارها للعيش كقبيلة تعاني من ضعف عصبيتها القبلية، فجعلت من نفسها حفيدة ليعقوب (الذي عبر فأصبح إسرائيل، ثم اختفى بسبي مصري أو نزوح من الجفاف). وقد حققوا ذلك بواسطة قصة يوسف الدرامية، بعد أن قطعوا نسب موسى المتربي في قصر فرعون، باختلاق قصة (الطفل والنهر) المقتبسة عن قصة سرغون الأول، ثم مددوا ذلك النسب إلى إبراهيم (الذي كان أمةً) ليوسعوا دائرة تحالفاتهم، وليجعلوا من أنفسهم أكثر أبناء المنطقة أحقيةً فيها، باعتبار أنهم اضطروا لترك أرض جدهم إسرائيل التي اشتراها في فلسطين بعد أن عبر الأردن.. وسوف يكتشفون بعد سبيهم إلى بابل أنّ إبراهيم نفسه أصله من أور، من عريق الحضارة البابلية، ثم سوف يستعيرون أسطورة التكوين البابلية ليمددوا نسبهم إلى آدم الثاني (نوح) ثم آدم أبي البشر وليجعلوا من أنفسهم الجماعة الوحيدة التي تعرف نسبها بدقة متناهية (بالرغم من أنها جماعة هجينة عديمة النسب العرقي أصلاً)، وعندما ستهاجر بعض القبائل الضعيفة من الصحراء العربية وترى مصلحة لها بالتحالف مع جماعة موسى لغزو أرض كنعان، سيصبح من الضروري تزويج إبراهيم من امرأة ثانية لتلد جدّ العرب إسماعيل أخا يعقوب. بالرغم من أن الكنعانيين وقسماً من السومريين كانوا بالأصل من سكان جزيرة العرب قبل انتهاء العصر الجليدي والذين هجروا هذه الجزيرة التي تحولت إلى صحراء بعد أن كانت مروجاً وأنهاراً.

أما تحليل شجرة الأنساب التوراتية ومقارنتها مع الأعمار وأعمار الآباء عند ولادة أبنائهم، فانها تدلنا على طريقة عمل العقل الأسطوري وطريقة تطويعه للحقائق في خدمة المنافع، وبغض النظر عن صحة أعمار الأنبياء المتدرجة بانتظام من ألف سنة إلى ما يزيد على المئة، بحسب تسلسلهم الزمني، فإن حسابها يوصلنا إلى الأرقام التالية: فقد ولد نوح بعد ١٠٥٦ سنة من آدم، والطوفان حصل بعد ١٦٥٦ سنة، بينما ولد إبراهيم بعد ٢٩٢ سنة من الطوفان... وهكذا... واذا حددنا عصر إبراهيم بين ١٨٠٠ و١٨٥٠ ق. م، بناء على معطيات ثقافية واقتصادية وسياسية تاريخية، أي قبيل أو في زمن الغزو العموري لفلسطين، فإن الطوفان يكون قد حدث تقريباً حوالى عام ٢٠٢٦ ق. م، أي في الفترة الوسطى للأسرة الحادية عشرة في مصر، ويصبح آدم في القرن ٣٨ ق. م، أي باختصار شديد: إن قائمة الأنساب أوجدتها حاجة جماعة للبقاء، وتتناقض مع المعطيات العلمية والتاريخية المثبتة.

هكذا استطاعت بقايا الجماعة الهاربة من مصر التحالف مع بعض القبائل، ثم فرض نفوذها في شرقي الأردن، وقيادة العبور إلى أرض كنعان، واندماجها مع من تبقى منهم على قيد الحياة، لتشكيل جماعة سكانية جديدة هي بنو إسرائيل، ذوو الثقافة الهجينة المتجمعة من بقايا دعوة أخناتون التوحيدية المصرية، وما ساهمت به القبائل البدوية، وما كان سائداً في الأرض الجديدة. وستنشغل هذه الجماعة في محاولة إقامة كيان سياسي مستقر، يمنع حدوث غزوات جديدة من بدو الصحراء أو من الدول القوية المجاورة وقادر على استيعاب التنوع العرقي والثقافي، وعلى التأقلم مع تقلبات المناخ والانتاج. وسيصبح هذا المُلك السياسي المستقر، الشغل الشاغل لأنبياء اليهود وملوكهم بدون جدوى. وسيستمر الوحي دون انقطاع بالنزول على بني إسرائيل طيلة ألف عام.. هكذا تحول الرب الذي دعا إليه أخناتون وقدمه كإله وحيد، والذي آمن به موسى، والذي نصره في صراعه مع فرعون، إلى إله قبلي خاص بجماعة معينة من البشر، يسير معهم، ويُسَرُّ من رائحة شوائهم، ويعمل جاهداً لإيصالهم إلى الأرض التي وعدهم بها. ومع ذلك سيحرم موسى من دخولها، وسيجعل هذا الدخول على يد يوشع، الذي يعبر النهر مع آخته، ويستبيح أرض كنعان، فيسلمهُ الربّ المدينة تلو الأخرى ليعمل بها قتلاً وتخريباً، بل ليفنيها عن بكرة أبيها (يحرّمها)، مما يزيد من سرور الرب وفخاره بقومه، والذي أمسك ذات مرة الشمس في وسط السماء مدة ثلاثة أيام حتى تحقق لهم النصر الساحق في معركة هامة... (لاحظ مرة أخرى طريقة اشتغال العقل الأسطوري).

وفشل القضاة في تحقيق حلم الاستقرار، وحلم الدولة، كما لم ينجح من الملوك سوى سليمان وداوود، في بداية الألف الأخيرة قبل الميلاد، ليتحول ذلك النجاح إلى أسطورة، وليصبح الهيكل الذي بناه سليمان على جبل صهيون رمزاً للتاريخ المفقود و الأمل الموعود، وليصبح هذا المعبد قبلة اليهود في شتاتهم ومركزاً للعالم. ويستمر الفشل بالرغم من وعود الرب وقدرته، مما سيجعل المنظومة الدينية اليهودية تقع في تناقض كبير، فأصبحت تتهم شعبها بالتقصير وعدم الطاعة، أو تعزّيه بطريقة استلابية عبرت عنها أسطورة أيوب بجلاء. وسجل كتاب الأنبياء عصراً اشتد فيه الصراع بين الطبقة المالكة المدعومة بالجيش والكهان الرسميين، وبين الطبقة الشعبية المنتجة المهددة بانتزاع ما هي بأمس الحاجة إليه، ليذهب إلى الطبقة المنعمة الفاسدة. وكلما احتدم الصراع، كلما علا صوت الأنبياء، وكثرت انذاراتهم بالخراب الوشيك، وكثرت حلولهم التوفيقية والمثالية، التي تهدف إلى تخفيف الصراع وتجديد وحدة الجماعة، أو إلى تصريف انفعالاتها، بتحويل اهتمامها نحو قضايا خارجية أو إلى ما وراء الواقع، اذا ما فشلت في تغيير نظام الحكم. حتى أن أشعيا انتقد بشدة ما وصل إليه الإسرائيليون، واعتبر الغزو الآشوري تدخلاً مباشراً من يهوه في التاريخ يهدف إلى إنزال عقوبة جماعية بالشعب. وبمقدار ما كان نقده عميقاً وجذرياً، بمقدار ما كان حلمه كبيراً، فقد بشر بولادة طفل إسمه (عمانوئيل) أي إله معنا، يضمن له يهوه المعجزات قبل أن يعرف الخير والشر.. وهي أولى الإشارات للدعوة المسيحانية. أي أن الآشوريين الذين هددوا المملكة بقوة وأصابوها بالهلع، دفعوها إلى الاعتقاد بان قوة خارجية فقط يمكنها أن تنقذهم من الاجتياح. ولما فشلت النبوءة ودخلت جيوش الآشوريين فلسطين أعلن اشعيا أن الرب سيحاكم العالم (وهي أيضاً أولى الإشارات ليوم الدينونة).

وكذلك كانت نبوءة ارميا الذي عاصر غزوة نبوخذ نصر لفلسطين ٥٩٥ ق. م وسبيه لقسم من نخبة اليهود، ثم معاودة غزوه لها بينما كان الملك صدقيا يحضر لعصيان بمساعدة المصريين، ثم احتلاله (أي بختنصر) لاورشليم ٥٨٧ ق. م، وسبيه لمجموعة

أخرى منهم. واسقاطه العاصمة السياسية والدينية لملك داوود وتدميره للمعبد.

وفي بابل عاش أحد كبار الأنبياء (حزقيال) الذي وصل مع أول قافلة من المنفيين، وأكد أنّ عبادة يهوه يمكن أنْ تكون في أي مكان، في الوطن أو في بلد أجنبي، فالمهم هوحياة الإنسان الداخلية وسلوكه. واعتبر أنّ ما جرى هو عقاب على المعصية. وأكد أن الخلاص يعتمد على سلوك هذا الشعب. ورأى (الكلمة هنا بالمعنى الأسطوري) وادياً مليئاً بالعظام تلامسه الروح، فتسترد الهياكل العظمية حياتها وتقف على أرجلها. ورأى أنّ هذا ما سيفعله الرب مع شعب إسرائيل، ثم يتمم الوعد بميثاق جديد بين يهوه وشعبه (وتبدو هذه الرؤية كتحوير للعقيدة الأخروية الإيرانية التي أتيح لهم الإطلاع عليها في المنفى، لأن مسألة الحياة بعد الموت لم تكن معروفة قبل الأسْر، وهي غريبة عن الثقافات السامية، حتى أن العرب استهجنوا كثيراً أن يكون النبي محمد مؤمناً بها. أما حياة العظام، فهي عقيدة قديمة عند الصيادين الذين كانوا يشبّهون الحيوان بالنبات الذي يعرى شتاء ويكتسي صيفاً. والذين كانوا يظنون أنّ إله الحيوانات يعيد تشكيلها على هياكلها مرة أخرى، لذلك كانوا يكرهون كسر عظام فرائسهم ومن هنا جاء حرص الإنسان على دفن الجثة في مكان حصين وعدم العبث بها).

وفي المنفى يصبح التراث مهدداً، وهو الأمل والذكرى، ويحاول كبار القوم تدوينه، وتتركز المدونات على آلام وآمال هذا الشعب الذي تعرض للغزو والسبي، وما يزال ينتظر اللحظة التي يعود فيها إلى بلاده، ويصلح أمور شعبه، ويقيم فيها دولة الأقوياء، لذلك كانت التوراة الأولى تعيد الأمل بالعودة، عبر تأكيدها أن يهوه قد وعد موسى بالأرض، وأنّ أتباع موسى كثيراً ماكانوا يشعرون بفقدان الأمل ويتمردون عليه، لكن الرب في النهاية يغفر لهم، ويحق وعده، ويسكنهم الأرض التي حلموا بها.

إلى أن يرسل يهوه قورش الملك الكبير كأداة تُهيّء لخراب بابل. فكاتب اشعيا الثاني يعلن عن فجر عهد جديد ينتهي فيه السلوك اللااخلاقي لاسرائيل. وتتخرب بابل ويفتدى الاسرائيليون، ويجتازوا الصحراء، ويجتمع المشتتون منهم في أرجاء العالم، ثم يرجع يهوه إلى صهيون، وتهتدي به الأمم وتنكر آلهتها الأضعف... هكذا بدأت عودة المنفيين من بابل عام ٥٣٧ ق. م، وكان العائدون مواجهين بمسألة إعادة بناء المعبد الذي وُضع أساسه عام ٥٣٧ ق. م، ومع ذلك توقفت الأعمال حتى عام ٥٢٠ بسبب الهزة السياسية التي أصابت الامبراطوية الفارسية والتي أثارت موجة عارمة من الإعتقاد الأخروي، ثم توبع العمل بإشراف الكهان والأنبياء (حجاجي وزكريا) وتم عام ٥١٥ ق. م وتحقيق الحلم... لكن العصر الأخروي الذي بشّر به المتنبئون لم يأت، خاصة وأن حجاجي كان قد بشر بهزة أرضية عنيفة في يوم انتهاء الأعمال، يسقط بنتيجتها ملوك الأمم وتُمحقُ جيوشها.. وينبعث (زورو بابل) المفوض الأعلى كملك مسيحاني.

وبالرغم من صدمة عدم تحقق النبوءة، فإن الأمل الأخروي لم ينطفىء، فزكريا يؤكد أن البداية هي تدمير الشعوب المسؤولة عن مأساة إسرائيل، وهذا يحصل، ثم يتلوه فيض من الخيرات يوفره يهوه للقدس، ثم يستأصل المذنبين من اليهود ويبعدهم، ثم يجمع المنفيين، وأخيراً يحتفل بالحكم المسيحاني في أورشليم، وتأتي الأمم لاستعطاف وجه الرب.. وهكذا يصبح الخلاص وعداً للجميع، لكنه لن يكون مقبولاً إلاّ في القدس فقط (المركز الديني والوطني لاسرائيل). أي أن الدينونة الأخيرة ستكون مصحوبة بكوارث كونية تدمر العالم. لكن يهوه سيخلق سماوات جديدة وأرضاً جديدة بدل المدّمرة، وستكون الخليقة الجديدة غير قابلة للدمار، وسيكون يهوه ملكاً مطلقاً عليها ونوراً خالداً...

وخلال قرنين من السلام تحت السيادة الفارسية المطلقة، تدعمت الشريعة اليهودية بشكل قوي، وأخذت قوانين تثنية الإشتراع شكلها النهائي. ثم قام يوزودراس بتنظيم اجتماع كبير قرأ فيه (كتاب شريعة موسى) وهكذا امتلك دين إسرائيل (الكتاب المقدس) وأصبح اليهود أهل كتاب.

«أصبح هذا الدين قانون = (توراة) امتزج مع الاسفار، وحلّ محل النقل الشفهي. لكن النصوص المدونة بقيت قاصرة عن احتواء كل التراث الشفهي، مما جعل التكرار = (المشنا) ضرورياً لشرح وتفسير وتفصيل دعوة ما تزال عمومية. كما دونت في فترات لاحقة كتب الحوليات والمزامير والكتب التنبوئية التي أعادت استعمال النصوص القديمة.

ويزداد التوتر داخل الجماعة بين نزعتين (قومية وعالمية)، ويتعمق التناقض بين المصلحة القومية الخاصة بقوم تسودهم طبقة، وبين المشروع الأخلاقي الإنساني. والمواجهة الأشد ستحصل مع الهيلينية، التي هددت وجود الهوية الوطنية اليهودية بشدة، فتمزق الشعب اليهودي بين اتجاهات ميثولوجية عديدة، إن كان في فلسطين أو في الشتات. وعبّر سفر الجامعة عن مرحلة من اليأس وانهيار العقيدة: «كل خبزك بسرور واشرب خمرك برضى نفس... خذ الحياة مع المرأة التي تحب... لأن هذا هو نصيبك... كل ما تجده يدك لتفعله فافعله بقوتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب إليها» [الجامعة ٩، ٧ - ١٠].

ويشتد الصراع مع الثقافة الهيلينية (الأكثر قرباً من العقائد المحلية). وتتحفز في مواجهتها النزعة الأصولية، ويصر ابن سيراخ على طهارة الشريعة ويهتف: «كل حكمة هي من الرب ولا تزال معه إلى الأبد. ويقول أن التوراة ليست سوى القانون المعلن من قبل موسى، ثم يعرج على مبدأ الثواب والعقاب ويعلن أن أعمال السيد (الرب) كلها خيّرة، وأن السيد وحده سيعلن الحق (يوم الدينونة). ثم يدعو إلهه لتدمير الأعداء، وصب غضبه عليهم وإبادتهم.

وفي موازاة النزعة الأصولية تنمو النزعة التوفيقية، التي تريد أن تحوّل اليهودية إلى دين عصري، وبعد ثورة فاشلة للمتعصبين يزدهر التيار التوفيقي ويسيطر على معبد أورشليم، وتُمنع الأعياد والشعائر اليهودية عام ١٦٧ ق. م. لكن عصياناً مسلحاً آخر يعيد الحقوق الدينية على يد المكابيين إلى عام ٦٣ ق. م حيث قبِلَ السكان بمرارة سيادة الرومان المطلقة. فأخذت تظهر الكتابات الرؤيوية في أوساط الأتقياء (دانيال والقسم الأقدم من كتاب هينوش «هوشع») التي تتنبأ بقرب نهاية العالم، والتي تدعو الأتقياء إلى تحضير أنفسهم من أجل الدينونة العاجلة للرب.

هكذا تصبح نبوءة نهاية العالم الوشيكة، المنعقد الوحيد للنزعة الأصولية، في ظل انهيار أساسها، فعالمها الذي ينهار مع الزمن، ليس إلاّ مظهراً من مظاهر انهيار العالم الشامل، الذي يكون مقدمة لنزول كائن من السماء (كابن الإنسان). وسيصبح لهذه العبارة نجاح منقطع النظير في القرن الأول قبل الميلاد (آلهة على شاكلة الإنسان تأتي لتعيش معهم مدعومة بقوى خارجية خارقة): «كنت أرى في رؤى الليل واذا مع سحب السماء مثل ابن إنسان أتى وجاء إلى القديم الأيام فقربوه قدامه. فأعطي سلطاناً ومجداً وملكوتاً لتتعبد له كل الشعوب والأمم والألسنة. سلطانه سلطان أبدي ما لن يزول وملكوته لا ينقرض» [دانيال ٧، ١٣ - ١٤]. ويستمر التوفيق مع الهيلينية... فالعالم ليس تجدداً دورياً فقط، بل هو أيضاً إستمرار متتال إلى زمن أخروي (يوم الدينونة). أما الشر فهو موجود في الشيطان الذي يشكل أحد أقطاب الثنائية الإيرانية، بعد أن لُطفّ بحيث أنه لم يعد يوجد منذ البدء مع الآلهة، كما أنه ليس بخالد مثلها. أما آلام الحياة فهي آلام محببة أشبه بآلام الولادة، ولادة عهد جديد.. فالحياة المؤلمة التي نحياها ما هي إلاّ مدخلٌ إلى عالم آخر وحياةٍ أخرى أكثر عدلاً واطمئناناً (دار البقاء).

وبنتيجة استمرار الأزمة، وفشل الكتابات الرؤيوية في الحفاظ على الوجود، وتتالي الهزائم والتراجعات، انفصلت مجموعة من هؤلاء الرؤيويين (الأسينيين) عن باقي الجماعة وقررت العيش في الصحراء حياة تنسكية خاصة (تحت ضغط التدنيس المستمر) ورفعت التوراة إلى مرتبة الحقيقة المطلقة الأبدية، وكلام الخالق الذي نطقها حرفاً حرفاً، وأصبح انقاذ الشعب اليهودي بنظرها يتطلب التخلي عن الدعوة العالمية التي لا تعني سوى الارتهان والامعان في الخضوع للاجنبي، والتراجع أمام الديانات الأخرى. □